

LES PROCÉDÉS DE RÉDACTION

DES

TROIS PREMIERS ÉVANGÉLISTES

Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

Firmin NICOLARDOT

pour obtenir le titre de Docteur ès-lettres



PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

Société anonyme

33, RUE DE SEINE, 33

1908

LES PROCÉDÉS DE RÉDACTION
DES
TROIS PREMIERS ÉVANGÉLISTES

DU MÊME AUTEUR

La Composition du livre d'Habacuc, in-8, chez
FISCHBACHER, 33, rue de Seine.

LES PROCÉDÉS DE RÉDACTION
DES
TROIS PREMIERS ÉVANGÉLISTES

Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

Firmin NICOLARDOT

pour obtenir le titre de Docteur ès-lettres



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER

Société anonyme

33, RUE DE SEINE, 33

1908

A MON PÈRE

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	Pages VII
INDEX BIBLIOGRAPHIQUE	XVII

PREMIÈRE PARTIE

PROCÉDÉS RÉDACTIONNELS DE MATTHIEU

INTRODUCTION AUX PROCÉDÉS RÉDACTIONNELS DE MATTHIEU	1
Chapitre 1 ^{er} . Typologie	5
§ 1 ^{er} <i>Typologie proprement dite : les Figures</i>	5
Jésus et Jonas	5
Jésus et Moïse	5
Jésus et la Sagesse.	16
Marie et les mères bibliques hors-cadre	21
Jean-Baptiste et Elie	22
Les Apôtres, et les Prophètes de l'Ancien Testament	24
§ 2 ^d <i>Prophéties</i>	26
Prophéties traditionnelles déjà rattachées à un fait précis :	
l'étoile	27
la vierge-mère	27
Bethléem	27
arrestation du Christ	28
Allusions prophétiques traditionnelles que Mt. rend plus explicites :	
but des paraboles	28
l'abomination de la désolation.	29
Messie sur les nuées	29
Textes déjà tenus pour messianiques mais dont l'application à tel fait spécial vient de Matthieu :	
« Il a pris nos infirmités »	29
« Il ne criera pas »	30

Mt. fait lui-même des rapprochements nouveaux :	
retour d'Egypte	30
pleurs de Rachel	30
le Nazaréen ?	30
trahison de Judas	32
Zabulon	35
ἐλεος θέλω	35
κρίνονται	35
La prophétie influe sur les faits :	
le fiel	35
les deux ânes	36
la louange des enfants	36
§ 3 ^e <i>Allégorisation</i>	37
« Vous êtes le sel... la lumière ».	38
Rendement de la semence	38
Parabole de la Zizanie.	39
Parabole du filet	42
Les vigneron loués	43
Les deux fils.	43
Vignerons homicides	44
Parabole du festin.	44
Parabole des talents	45
Chapitre III. — Traitement apologetique des faits.	47
§ 1 ^{er} <i>Elimination des traits superflus</i>	47
§ 2 ^a <i>Idéalisation négative</i>	51
Dans l'ensemble, Mt. pare au scandale de l'échec du Christ	51
du mélange des bons et des méchants.	52
de Rome condamnant Jésus.	52
du particularisme originaire.	52
Dans le détail, il atténue l'ignorance des disciples	53
leurs autres imperfections	54
il veille à sauver la dignité de Jésus	56
sa puissance	56
sa science	58
sa sainteté	59
§ 3 ^e <i>Idéalisation positive</i>	61
Traits gênants transformés en traits édifiants.	61
Jésus grandi par l'attitude des autres à son égard	62
par ses propres déclarations.	63
dans sa prévoyance prophétique.	64
dans son pouvoir de thaumaturge	65

§ 4 ^e <i>Dramatisation</i>	68
Le fils du centurion	68
La foi de la Chananéenne.	69
Emoi de Jérusalem à l'entrée de Jésus.	72
Traits plus vivants dans la Passion.	72
Mise en scène des apparitions posthumes	73
Chapitre III. Les rapports formels des détails entre eux.	75
§ 1 ^{er} <i>Insistance sur les rapports logiques</i>	75
Matthieu souligne le trait qui porte la leçon	75
la correspondance des éléments du récit	79
la progression et l'enchaînement des idées	81
le lien causal, final, consécutif des faits.	83
§ 2 ^d . <i>Indépendance à l'égard des rapports réels</i>	84
Lien factice de succession immédiate entre les faits.	84
Expressions vagues comblant les vides chronologiques	86
Changements dans l'ordre des récits	86
Incohérences historiques	88
Chapitre IV. Les Cadres	91
§ 1 ^{er} . <i>Groupements</i>	91
Leur matière : la compilation des discours	91
Leur forme : influence des nombres	102
Leur unité : procédé des enveloppements	105
§ 2 ^d . <i>Assimilations et doublets</i>	106
Identification des formules	106
Dédouplements d'anecdotes :	
guérison de sourd-muet	109
les deux aveugles	110
Conclusion sur les procédés de Matthieu.	112

DEUXIÈME PARTIE

PROCÉDÉS RÉDACTIONNELS DE LUC

INTRODUCTION AUX PROCÉDÉS RÉDACTIONNELS DE LUC	115
Chapitre I. Le cadre	117
§ 1 ^{er} . <i>Le cadre de l'ensemble</i>	117
Largeur de ce cadre	117
Les synchronismes.	117
Progression des faits de l'enfance	118
du ministère ; étapes géographiques.	119
de la survie	120
Recul de la Parousie	120
Dans le détail, amorces d'épisodes postérieurs	122

§ 2 ^d . <i>Tonalité de l'évangile</i>	123
Hellène et fidèle	123
Contrastes harmonieux	124
Douceur du sentiment.	126
§ 3 ^e . <i>Cadre du détail</i>	130
Introductions	130
Conclusions.	137
Retouches isolées	138
Remarques psychologiques	138
Expressions pâlies.	138
Omission de détails palestiniens	140
Menue monnaie de l'idéalisation	141
Chapitre II. — Jeu du dialogue	147
§ I. <i>Interrogations factices</i>	147
A). Interrogations oratoires	147
B). Interrogations de transition	150
C). Interrogations qui amènent un développement nouveau	153
§ II. <i>Changements d'interlocuteur</i>	155
§ III. <i>Progrès de l'allégorisation</i>	158
Chapitre III. — Scènes développées.	163
I Récits de l'enfance.	163
II La tentation, (remaniée)	172
III La visite à Nazareth	173
IV Vocation des premiers disciples.	177
V La résurrection de Naïn	179
VI L'onction de la pécheresse	183
VII La transfiguration	186
VIII L'échec en Samarie.	188
IX Retour des Soixante-Dix	189
X Guérison de 10 lépreux	190
XI « Souvenez-vous de la femme de Lot »	191
XII Pleurs de Jésus sur Jérusalem	193
XIII Le dernier repas.	195
XIV Jésus devant Hérode	201
XV Pleurs des femmes de Jérusalem.	204
XVI Soir de Pâques	206
Conclusion sur les procédés de Luc	211

TROISIÈME PARTIE

Les Procédés rédactionnels de Marc

INTRODUCTION SUR LES PROCÉDÉS RÉDACTIONNELS DE MARC.	215
Relevé des traces de rédaction	217
I Le titre	217
II Ministère du Baptiste	217
III Baptême et tentation.	220
IV Premiers disciples.	221
V Première journée de Ministère.	221
VI Le lépreux	223
VII Le paralytique.	224
VIII Jésus et Lévi	226
IX La question du jeûne.	227
X 1 ^e Controverse sabbatique	228
XI Guérison sabbatique.	229
XII Affluence au bord la mer.	231
XIII Election des Douze	233
XIV Beelzeboul	233
XV Discours des paraboles	241
A) Le Cadre	241
B) La Théorie.	242
C) Sentences intercalées	247
D) Sénevé et conclusion	250
XVI Tempête	254
XVII Possédé de Gérasa.	256
XVIII Foi et incrédulité	256
XIX Mission des disciples	258
XX Hérode et Jean-Baptiste	259
XXI Nouvelle retraite de Jésus	260
XXII Les multiplications de pains.	260
XXIII Affluence à Gennésareth.	263
XXIV Discours sur le pur et l'impur	264
XXV La Chananéenne	268
XXVI Le sourd de la Décapole et l'aveugle de Beth-saïda	268
XXVII La confession de Césarée.	269
XXVIII Le jeune épiléptique	274
XXIX Leçons aux disciples	275
XXX Le divorce, les petits enfants	278
XXXI La richesse.	279
XXXII Dernières annonces de la passion	280
XXXIII Arrivée à Jérusalem	282

XXXIV	Les controverses à Jérusalem	283
XXXV	Les deniers de la veuve.	285
XXXVI	Le discours apocalyptique	286
XXXVII	L'onction de Béthanie	289
XXXVIII	Le dernier repas	290
XXXIX	Gethsémani.	293
VL	Le procès	294
XLI	La fin	296
Conclusion sur les procédés de Marc		297
Marc n'est pas disciple de Pierre		298
Ce n'est pas un créateur		300
Ce n'est pas un historien.		301
Il poursuit un but d'éducation religieuse.		301
<i>Dans l'ensemble de l'évangile.</i>		302
Souci apologétique : Jésus est le Messie.		
Pourtant les juifs l'ont méconnu.		
C'est un Messie destiné à la mort.		
Souci parénétique.		
<i>Dans le détail</i>		304
Bref il est un catéchiste		305
Conclusion générale.		307
Index des passages des synoptiques étudiés.		313
Errata.		316

LES PROCÉDÉS DE RÉDACTION

DES

TROIS PREMIERS ÉVANGÉLISTES

INTRODUCTION

Voilà plus d'un siècle que les évangiles synoptiques, et chacun d'eux en particulier, sont devenus, comme les autres livres du Canon chrétien, l'objet d'études conduites dans un esprit purement scientifique. Dans la presque totalité des innombrables monographies qui leur ont été consacrées, on s'est occupé d'examiner, avec les dépendances réciproques des textes, l'historicité même des faits. On a voulu noter, dans la mesure où on les croyait perceptibles, toutes les modifications subies par les données originaires jusqu'à ce qu'elles aboutissent à nos textes actuels. Dans des commentaires complets, où les divers plans de l'histoire rédactionnelle ne se discernent pas toujours, on a signalé, à la fois, avec les transformations orales des premiers temps, les retouches successives des documents écrits postérieurs. Les résultats de détail ont été d'autant moins concluants que l'enquête était plus vaste, les questions moins définies.

Il faut le reconnaître, on ne pouvait guère user alors d'autre méthode. C'est que tous les problèmes ensemble se posaient. Aucun ne paraissait résolu de façon assez ferme, pour que la solution pût servir de point de départ à l'étude d'une autre question, bien délimitée à son tour. Cette époque de tâtonnements n'a pas laissé que d'être, pour la connaissance des

synoptiques, extraordinairement féconde. Si l'on n'en est pas sorti tout à fait, elle a, du moins, virtuellement pris fin. La question de la dépendance réciproque des trois premiers évangiles paraît avoir été, à présent, suffisamment éclairée, pour fournir des bases solides je veux seulement dire des hypothèses de plus en plus probables, de plus en plus généralement admises, à l'étude ultérieure de problèmes mieux circonscrits.

C'est l'évangile de Marc, ⁽¹⁾ et non celui de Matthieu, qui est reconnu aujourd'hui pour le plus ancien des synoptiques. ⁽²⁾ Matthieu et Luc l'ont connu et l'ont fait passer presque tout entier dans leur œuvre, comme le montrent, et le grand nombre des péripécies qu'ils ont en commun avec lui, et, dans une partie notable des cas, la suite même de leurs récits. Rien n'autorise à supposer qu'ils aient trouvé et utilisé l'évangile de Marc sous une forme qui différât sensiblement de son état actuel. Pour le choix des péripécies, pour leur disposition, pour l'expression même, nous voyons Luc et Matthieu suivre notre Marc canonique en un très grand nombre d'endroits. Là où ils s'écartent du Marc actuel, concluons-nous qu'ils ont eu un Marc différent sous les yeux, un proto-Marc? Oui, si l'on voulait seulement dire par là qu'ils ont pu consulter, outre Marc, telle de ses sources particulières, et notamment les Discours. Non, semble-t-il, si l'on suppose un proto-Marc nettement distinct de ses sources et de l'évangile actuel, une première rédaction d'ensemble de l'évangile marcien, qui aurait été postérieurement modifiée de façon notable, enrichie de nombreux traits descriptifs et d'épisodes entiers. Cette hypothèse peut paraître superflue à qui admet, comme on le fait généralement, que Matthieu et Luc ont usé, dans

1. Dans tout le cours de ce travail, sous le nom de Matthieu, Marc ou Luc on entend seulement désigner les rédacteurs définitifs des trois Synoptiques, sans songer aucunement à les identifier avec les personnages historiques auxquels ces ouvrages ont été attribués. Il en va de même quand on désigne sous le nom de Luc l'auteur inconnu des Actes.

2. On admet généralement que l'évangile de Marc a été rédigé vers l'an 70, ceux de Matthieu et Luc aux alentours de la fin du premier siècle. Matthieu devait être d'origine juive et Luc d'origine hellénique. — Les lecteurs visés par Marc et par Luc, étaient surtout des chrétiens venus de la gentilité (V. g. Holtzm., *Marcus-Kontro.* 28).

l'emploi de leurs sources, d'une grande liberté rédactionnelle, et si, d'ailleurs, leurs transpositions, leurs omissions, par rapport aux données consignées dans notre Marc actuel, s'expliquent, sans proto-Marc, assez vraisemblablement ⁽¹⁾.

Outre l'évangile de Marc, Matthieu et Luc utilisent une autre source, un recueil de sentences attribuées à Jésus. Il sera désigné sous le nom des « Discours ». Si on ne l'appelle pas les « Logia » (λόγια), les « Sentences », malgré l'usage qui paraît en avoir prévalu, c'est pour ne pas prêter à croire que les « Logia » dont parle Papias ⁽²⁾ soient identiques à ce recueil. Papias entendait désigner, sous ce nom, le 1^{er} évangile tout entier, qu'il considérait à tort comme composé d'abord en hébreu. Les modernes n'appliquent ce terme qu'à une source partielle de notre Matthieu. Il importe de ne confondre point les deux acceptions et le plus sûr est de désigner d'un nom moins ambigu le recueil des sentences de Jésus. Voilà pourquoi nous l'appellerons : les Discours.

Les « Discours » n'ont pas été utilisés seulement par Matthieu et par Luc. Marc s'en est également servi. De mêmes groupes de sentences se rencontrent, répétés en doublets, dans Matthieu ou dans Luc. Ils les reproduisent, une fois, d'après le 2^d évangile, mais, une deuxième fois d'après les Discours, où Marc lui-même avait puisé. ⁽³⁾ Il n'est pas rare que Matthieu et Luc s'accordent entre eux mais divergent de Marc en des passages que le 2^d évangéliste avait empruntés aux Discours : Matthieu et Luc se rencontrent alors dans une fidélité plus grande à cette source profonde et commune de nos trois premiers évangiles. Il ne s'agit pas ici des simples coïncidences d'expression entre Luc et Matthieu en dépit du texte présenté par Marc. Elle sont faciles à expliquer par le souci commun d'écrire un grec plus littéraire, voire, çà et là peut-être, par l'assimilation postérieure des textes ⁽⁴⁾. L'hypo-

1. Wernle, *die synoptische Frage*, Jülicher, *Einleitung in das N. T.* ⁶, 306-314.

2. Eusèbe, *Hist. Eccl.* III, 39, 16.

3. Citons entre autres, à titre d'exemples Mt. 10 ^{38 s.} et 16 ^{24 s.}, L. 9 ^{23 s.} et 17 ³³, Mt. 13 ¹² et 23 ²³, L. 8 ¹⁸ et 19 ²⁶, Mt. 5 ^{29 s.} et 18 ^{8 s.}, L. 8 ¹⁶ et 11 ³³, 8 ¹⁷ et 12 ², 9 ³⁻⁶ et 10 ^{3-6, 10}.

4. V. g. L. 22 ⁶² d'après Mt. 26 ⁷⁵, *Infra*, p. 79, n. 2.

thèse d'une dépendance immédiate entre Matthieu et Luc, comme si l'un avait utilisé l'autre, reste absolument superflue. Elle paraît même contredite par le désaccord profond des récits de l'enfance et de la résurrection ⁽¹⁾.

Indépendance réciproque de Matthieu et de Luc, utilisation commune qu'ils ont faite de l'évangile de Marc et des Discours, ce dernier document ayant déjà été mis à contribution par le plus ancien des Synoptiques lui-même, telles sont les hypothèses les mieux établies, les plus simples, les plus fécondes, qui serviront de point de départ à ce travail. A l'usage, on ne reconnaîtra que mieux, avec leur valeur relative, en tant qu'instruments de recherche, leur foncière solidité. On voudra bien le noter, du reste : celui de tous ces postulats qui reste le plus discuté, à savoir l'utilisation des Discours par le rédacteur de Marc, n'aura pas besoin d'être supposé dans les deux premières parties de ce travail. A la troisième partie seule est réservé d'en faire l'épreuve, et peut-être, si l'on ne s'abuse, d'en rendre un peu plus complète la justification.

Les sources principales des Synoptiques étant tenues pour telles qu'on vient de l'indiquer, l'objet précis de cette étude n'est pas de faire double emploi avec les innombrables *Commentaires*, œuvres souvent magistrales, où sont étudiées, à la fois, toutes les questions, très diverses, qu'on peut se poser à propos des textes synoptiques. Son but plus modeste est d'isoler une de ces questions, ni la plus grave, assurément,

1. Conrady soutient que Luc a connu Matthieu, *Kindheitsgesch.* (39) : il aurait transformé les Mages en bergers, et leur étoile en l'apparition angélique de Bethléem (37). — Pour l'indépendance réciproque des premier et troisième évangiles, cf. Jülicher, *Einkl.* 323 s.; Schmiedel, *Cheyne* II. 1765; Wernle, *Syn.* 61; Von Soden, *Wicht. Frag.* 42; Bousset, *Was wissen...* 30; Dewitt Burton, *Some principles* 30; Blass, *Philology* 175. B. Weiss considère comme invraisemblable, si Luc a connu Matthieu, qu'il ne l'ait pas plus visiblement mis à contribution, étant donné surtout la façon dont il a coutume d'en user avec ses sources, *Lehrb. der Einkl.* 519 et 521, n. 1. — W. Soltau pense échapper à ces inconvénients en faisant dépendre Luc d'un proto-Matthieu, composition où seraient déjà fondus les récits de Mc et les emprunts faits aux Discours, mais à laquelle manqueraient encore maints compléments, ajoutés par un écrivain postérieur, tels que le récit de l'enfance, l'ensemble des citations prophétiques, les additions au récit de la passion, les trois légendes relatives à Pierre (*Eine Lücke; Zur Entstehung des 1. Ev.* dans *Z. N. T. W.* 1900, 219-249; *Unsere Evang.* 76 ss.). Mais l'opposition par laquelle les deux rédacteurs que suppose Soltau, se distinguent l'un de l'autre, semble assez peu irréductible.

ni la moindre. Il ne s'agit pas, ici, de discerner quelle est la part de la vérité historique dans les faits ou dires rapportés par les trois premiers évangiles. On n'a pas davantage la préention d'examiner, dans son ensemble, l'histoire littéraire des textes.

Pour apprendre à mieux connaître une évolution si complexe, il faut, dans la mesure du possible, en discerner les divers instants. Aussi bien que dans l'étude de toute autre évolution, le point de vue dynamique, l'appréciation du mouvement de passage d'une forme à l'autre, n'offre pas moins d'intérêt que l'étude des différentes formes en elles-mêmes, faite d'un point de vue plutôt statique. Dans le cas qui nous occupe, il ne suffit pas de connaître les divers états du texte, à différentes époques. Il est tout aussi important, sinon même bien plus utile, de saisir par quel mouvement, de quelle allure, sous la poussée de quelles forces, le texte a opéré ces passages d'un certain état donné, à un état postérieur ⁽¹⁾

Si l'on veut étudier, de ce biais, la marche instructive des textes et traditions qui ont abouti à former nos évangiles synoptiques, la première question à se poser est nécessairement celle-ci : comment ces données ont-elles franchi la dernière de leurs étapes ? C'est à tâcher de la résoudre qu'on a consacré ce travail. Il consistera donc à chercher comment le dernier rédacteur de chacun des évangiles synoptiques, a fait passer la tradition, du stade où il la rencontrait, au stade où nous la trouvons ⁽²⁾. Quelle est sa part dans l'adaptation et l'évolution progressives des données transmises ? A quel travail s'est-il livré sur ses documents ? D'après quels procédés, en un mot, les a-t-il traités ?

La liberté que nous lui verrons prendre avec ses sources,

1. Cf. Jülicher, *Neue Linien...* 15. Je traduis : « Wrede a... mis le doigt sur les deux desiderata principaux de la critique moderne des évangiles... : la manière atomistique de considérer le sujet (*die atomistische Art der Betrachtung*), et le manque de sens pour l'histoire de la tradition ».

2. Notons-le pour circonscrire plus nettement encore notre objet. Dans les deux premières parties de l'ouvrage intitulé : *Die Synoptische Frage*, Wernle a fait le départ de ce que Matthieu et Luc doivent à Marc, de ce qu'ils doivent aux Discours et de ce qui constitue, enfin, la matière propre à chacun d'eux. Ce travail est, pour l'ensemble, fort heureusement réussi. On avait à le supposer, non à le rééditer ici.

le sens même des modifications qu'il leur fera subir, l'esprit qui présidera à ses combinaisons, nous fourniront de précieuses indications pour l'étude ultérieure des points les plus obscurs de sa rédaction. Nous apprendrons à estimer mieux dans quelle mesure, avec quelles réserves, il a entendu faire œuvre exacte d'historien. Nous serons édifiés, aussi, sur la direction et les facteurs de l'évolution chrétienne primitive, dont la rédaction des Synoptiques marque seulement trois solennels instants.

On voit sous quel angle spécial se trouvera envisagée la question très complexe des Synoptiques. Faute d'avoir isolé le problème particulier dans l'étude duquel on va se cantonner ici, la plupart des exégètes n'ont pu fournir pour sa solution, et encore incidemment, que des indications sporadiques ou des contributions fragmentaires. Un travail d'ensemble restait à tenter. C'est à MM. Maurice Vernes ⁽¹⁾, et Loisy ⁽²⁾ que je dois d'en avoir conçu l'idée et compris l'opportunité. Je n'ai pas la prétention d'avoir abordé le sujet avec la maîtrise qu'il aurait demandée et que tant de savants exégètes auraient pu y apporter. J'espère pourtant que cet essai ne sera pas sans résultat. Je m'estimerais content, n'eût-il que celui de provoquer, sur ce terrain de recherches, des études plus spéciales et plus méthodiques, plus précises et plus complètes que celles qu'on a faites jusqu'alors.

Plutôt que de m'égarer dans les nuages, j'ai préféré raser le sol. On me reprochera probablement d'avoir étudié les procédés rédactionnels des Synoptiques d'une façon trop matérielle, et pour ainsi dire mécanique. C'est que pour atteindre, en si délicate matière, à des résultats consistants, il était avant tout nécessaire de se saisir des phénomènes par ce qu'ils ont de plus palpable. Les généralisations brillantes, les hypothèses synthétiques n'auraient pas une grande valeur, si elles

1. Article *Évangile*, Encycl. Lamirault XVI, 872.

2. *Rev. Critique* du 27 mai 1905 (dans le compte-rendu d'un ouvrage de M. Jacquier) : « Ce que l'on doit étudier d'abord, avant de formuler des conclusions sur l'histoire de la tradition évangélique, ce sont les procédés rédactionnels des évangélistes », ou, comme M. Loisy l'écrivait quelques lignes plus haut : « la mesure de liberté que chaque rédacteur a pu prendre à l'égard de sa source immédiate ».

n'avaient pour point de départ les résultats d'enquêtes plus humbles, d'analyses minutieuses.

Dans la marche de cette étude, nous avancerons, naturellement, du plus facile au moins facile, du plus au moins proche de nous. Les procédés rédactionnels de Matthieu et de Luc sont, à tout prendre, les mieux discernables. On peut confronter ces évangiles avec Marc, leur source commune, on les peut confronter entre eux, là où, de part et d'autre, ils utilisent les Discours. L'emploi parallèle de cette source par Marc et les autres synoptiques nous permettra d'étudier, à son tour, la rédaction marcienne, sur laquelle nous renseigneront, subsidiairement, les traces intrinsèques de remaniement qu'a conservées cet évangile.

Dans cette dernière partie, le travail sera donc, on le voit, sensiblement plus délicat. De là vient la nécessité d'y suivre un procédé d'exposition différent. On peut présenter par séries, groupés sous des sigles donnés, les procédés de Matthieu et de Luc, parce qu'un grand nombre d'entre eux se laissent assez facilement isoler. Pour les constater, il n'est pas nécessaire de reprendre trop longuement contact avec le contexte particulier de chaque passage. Mais il n'en va pas de même dans l'étude de Marc. Là, pour apprécier la probabilité d'un phénomène rédactionnel, il est habituellement besoin d'avoir immédiatement présentes à l'esprit, un certain nombre d'autres particularités du contexte, disparates, mais connexes au fait qu'on veut observer. Le plus court et le plus clair est donc, pour cet évangile, de relever les traces de rédaction au fur et à mesure qu'elles paraissent, en suivant l'ordre même du récit. On profite de ce qu'on a pénétré au cœur, et comme dans l'intimité d'un morceau, pour distinguer successivement tous les traits intéressants qui tirent, de ce cadre complexe, une partie de leur lumière. Si l'on voulait présenter par séries les procédés rédactionnels de Marc, il faudrait se replacer plusieurs fois, pour la constatation de phénomènes divers, dans l'intelligence laborieuse d'un seul et unique contexte.

C'est parce que l'observation des procédés de rédaction est plus facile en Luc et en Matthieu qu'en Marc, qu'on y peut

adopter une marche différente. On y groupe donc les phénomènes d'après leur caractère intime, non d'après le passage où ils se trouvent. C'est la nature même des différents procédés qui fournit les divisions. En Marc, au contraire, l'exposition devra suivre l'ordre matériel des péricopes.

La diversité des méthodes est imposée par la diversité des cas. A n'en tenir aucun compte, on sacrifierait l'avantage du lecteur à de vaines apparences d'uniformité. Au reste n'est-il pas mauvais que l'on doive recourir à cette double manière. Si la première livre avec plus de clarté les résultats du travail rédactionnel, la seconde fait pénétrer plus profondément dans ce travail rédactionnel lui-même. Mais elle demande trop d'attention patiente pour qu'on n'en évite pas la fatigue au lecteur, là où il est possible de le faire. C'est pourquoi, après avoir construit le début de ce travail d'après la méthode adoptée pour Marc, on a estimé préférable de lui substituer, en ce qui concerne Matthieu et Luc, une exposition plus classée. L'aridité et la complexité de la matière sont assez grandes pour qu'on ne cherche pas, dans la faible mesure du possible, à les atténuer.

Cette étude n'a que trop conscience d'être laborieuse. On n'a pas cru devoir l'empêtrer encore de références multipliées aux controverses des exégètes. On s'est renseigné diligemment auprès d'eux. On a naturellement étudié, avec toute l'application possible, les plus considérables d'entre eux. On n'a pas eu la prétention chimérique de les épuiser tous, encore moins d'imposer au lecteur la fatigue de leurs disputes.

A ces maîtres que sont MM. Adolf Jülicher, Heinrich Holtzmann, Alfred Loisy, je dois exprimer ma gratitude pour tout ce que je leur dois. Je n'ai pas redouté d'adopter leur opinion quand elle m'a semblé juste. Mais si grande que soit l'autorité de ces savants, c'est aux raisons données, et non au poids du nom, que j'ai cru si souvent bien faire que de céder. Il ne sera pas difficile de reconnaître sur combien de points, fût-ce, importants, j'ai estimé devoir m'écarter d'eux. Le discours matthéen sur la montagne, l'appel : « Venez tous à moi », l'onction de la pécheresse lucanienne, la place, en Marc, du

mot sur le blasphème impardonnable, le discours sur les paraboles, sont, entre beaucoup d'autres, parmi les occasions qui m'ont été données d'affirmer, même à leur égard, quelque indépendance d'esprit.

Partout, ce sont les textes directs des synoptiques qui ont commandé ce travail. C'est d'après eux qu'on le jugera.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

La bibliographie des Synoptiques était trop vaste pour qu'on songeât à la dresser ici. Si l'on en veut voir un résumé bien fait, on peut consulter celui de P.-W. Schmiedel, à la fin de son article sur les évangiles (*Encyclopædia Biblica* de *Cheyne*, t. II, col. 1895). Mais il date de 1901 et ne cite pas les ouvrages français. On trouvera dans la liste ci-dessous de quoi pratiquement le compléter. Le présent index a spécialement pour but de fournir le titre complet des ouvrages auxquels on s'est référé, dans les notes de ce travail, sous une forme souvent abrégée.

La plupart des auteurs cités sont des contemporains. Là même où leurs solutions ne sont pas matériellement nouvelles, elles méritent, cependant, une particulière attention. C'est qu'elles répondent aux questions *telles qu'elles se posent aujourd'hui*, et non pas telles qu'elles se posaient, voilà cinquante, cent ans, ou plus, dans les stades désormais dépassés de la recherche.

- Aiken Ch. F. : *Bouddhisme et christianisme*. Paris, 1903. (traduction de l'ouvrage publié en anglais à Boston, 1900).
- Allen W. C. : *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St-Matthew*. Edinburgh, 1907.
- Andersen Axel : *das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten*. Gies-
sen, 1904.
- Anecdota Oxoniensia : Classical series VIII. Oxford, 1898.
- Baldensperger W. : *die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Juden-
thums*³. Strassburg, 1903.
- Biblia hebraica, édition Rud. Kittel, Lipsiae, 1906.
- Binet-Sanglé : *la folie de Jésus*, Paris, 1908.
- Blass Fried. : *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*², Göttingen,
1902.
- *Philology of the Gospels*. London, 1898.
- *Textkritische Bemerkungen zu Markus*, dans *Beiträge zur Förderung
christlicher Theologie* III (3), 1899.
- Bousset W. : *die Evangelieneite Justins*. Göttingen, 1891.
- *Was wissen wir von Jesus*², Göttingen, 1906.
- Brandt W. : *die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christen-
tums*, Leipzig, 1893.
- Briggs : *the ethical teaching of Jesus*, New-York, 1904.
- Bugge C. A. : *die Hauptparabeln Jesu*, Giessen, 1903.
- Buhl Fr. : *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch*¹⁴, Leipzig, 1905.
- Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, Paris.

- Cheyne T. K.: *Encyclopædia Biblica*, London, 1899 ss.
- Chronicon Paschale: édition Du Cange, Paris, 1688.
- Chrysostôme: *Homiliae in Matthaeum*, Patrologie grecque de Migne, tome 58, Paris, 1860.
- Chwolson D.: das letzte Passahmahl Christi. *Mémoires de l'Acad. Imp. de St-Petersbourg*, t. 44, n. 1, p. 1-132 incl.
- Clemen Aug.: der Gebrauch des Alten Testaments in den neutestamentlichen Schriften. Güterslohe, 1895.
- Clemen C.: der Ursprung der hl. Abendmahls, Leipzig, 1898.
- Clermont-Ganneau: *Recueil d'Archéologie Orientale*, VII, Paris, 1906.
- Conrady Ludw.: die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte, Göttingen, 1900.
- Contemporary Review, London. (Un article de Ramsay), octobre 1907.
- Cremer H. *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcitat*, Gotha, 1902.
- Dalman G.: die Worte Jesu I, Leipzig, 1898.
- Grammatik des jüdischpalestinensischen Aramäisch, Leipzig, 1894.
- Deissmann: *Bibelstudien*, Marburg 1895; *Neue Bibelstudien*, 1897.
- De Witt-Burton Ern.: *Some principles of literary criticism and their application to the Synoptic Problem*, Chicago, 1904.
- Dobschütz E. von: *Probleme des apostolischen Zeitalters*, Leipzig, 1904.
- Edmunds A. J.: *Buddhist and christian Gospels*³, Tokio, London, 1905.
- Etudes Religieuses*, Revue, Paris.
- Eusèbe: *Historia Ecclesiastica*, Patrologie grecque de Migne, t. 20, Paris, 1857.
- Expositor: *Revue*, London.
- Fiebig Pl.: *der Menschensohn*, Halle, 1901.
- Funk: *Patres Apostolici*, Tübingen, 1901.
- Gigot F. E.: *Studies in the Synoptic Problem*, dans *New-York Review*, New-York, 1905, 1906.
- Goetz: *die Abendmahlfrage*, Leipzig, 1904.
- Grafe Ed.: *das Urchristentum und das Alte Testament*, Tübingen, 1907.
- Gregory G. R. *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig, 1900.
- Grimm: *Lexicon Graeco-latinum in libros Novi Testamenti*⁴, Leipzig, 1903.
- Guignebert Ch.: *Manuel d'histoire ancienne du Christianisme*, I. *Les Origines*, Paris, 1906.
- Gunkel H.: *Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testaments*, Göttingen, 1903.
- Hadorn W.: *die Entstehung des Markusevangeliums*, Güterslohe, 1898.
- Halévy J. *Etudes Evangéliques*, Paris, 1903.
- Harnack Ad.: *das Magnificat der Elisabeth*, Sitzungsber. der Königl. preuss. Akad. der Wissensch. 1900, p. 538-556.
- *die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Giessen, 1901: (une 2^e édition a paru en 1906). *Reden und Aufsätze*, Giessen, 1904.
- *Lukas der Arzt*, Leipzig, 1906.
- *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig, 1907.
- *die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908.
- Hatch E. and H. A. Redpath: *Concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford.
- Hastings J.: *A Dictionary of the Bible*, Edinburgh, 1898 ss.
- Hauck: *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*³, Leipzig, 1896 ss.
- Haupt Er.: *die eschatologischen Aussagen Jesu*, Berlin, 1895.
- Hawkins J. C.: *Horae Synopticae*, Oxford, 1899.
- Henoch (das Buch): édition Flemming, L. Radermacher, Leipzig, 1901.
- Hillman J.: *die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lucas*, Jahrbuch für prot. theol., 1891, p. 192-261.
- Hoffmann: *das Marcusevangelium und seine Quellen*, Königsberg, 1904.
- Holtzmann H.: *die Synoptiker*³, Tübingen, 1901.
- *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*², Freiburg i. B. 1886.

- Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, Freiburg i. B. 1897.
- die Marcus-Kontroverse in ihrer heutigen Gestalt, dans : Archiv für Religionswissenschaft, Leipzig, 1907, 1^{re} H., 18-41.
- Holtzmann Osk. : Neutestamentliche Zeitgeschichte, Tübingen, 1893, (2^e, 1906).
- War Jesus Ekstatiker ? Tübingen, 1903.
- Janet Pierre : L'automatisme psychologique, Paris 1889.
- Jannaris A.-N. : An historical greek Grammar, London, 1897.
- Josèphe Fl. : Antiquitates Judaicæ, Didot, Paris, 1863.
- Bellum Judaicum, Didot, Paris, 1863.
- Jülicher Ad. : Einleitung in das neue Testament⁵, Tübingen, 1906.
- die Gleichnisreden Jesu. I² II, Tübingen, 1899.
- Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung, Gies- sen, 1906.
- Kenyon : Handbook to the textual Criticism of the New Testament, Lon- don, 1901.
- Knabenbauer Jos. : Cursus Scripturæ Sacræ. In Matthæum, Paris, I. 1892, II. 1893.
- Cursus Scriphuræ Sacræ. In Marcum, Paris, 1894.
- Krenkel Max : Josephus und Lukas, Leipzig, 1894.
- Lagrange : la Méthode historique, Paris, 1904.
- Lietzmann : der Menschensohn, Tübingen, 1896.
- Lobstein P. : le Dogme de la naissance miraculeuse du Christ, Paris, 1890.
- Loeb Isid. : la littérature des pauvres dans la Bible, Paris, 1892.
- Loisy Alf. : Etudes Evangéliques, Paris, 1902.
- Discours sur la montagne, Paris, 1902.
- Autour d'un petit livre², Paris, 1903.
- le quatrième évangile, Paris, 1903.
- l'Evangile et l'Eglise³, Paris, 1904.
- Morceaux d'exégèse, Paris, 1906.
- les Evangiles Synoptiques. Ceffonds (H^{te}-Marne) I. 1907, II. 1908. *
- Maldonat : Commentarii in quatuor evangelistas, Mussiponti, (Pont-à-Mous- son), 1596.
- Matthew L. : the Messianic Hope in the New Testament, Chicago, 1903.
- Merx : die vier Kanonischen Evangelien, Berlin, 1897.
- Metzger et de Milloué : les quatre Evangiles, Paris, 1906.
- Meyer A. : die Jesu-Muttersprache, Freiburg i. B. 1896.
- Meyer Arn. : die Auferstehung Christi, Tübingen, 1905.
- Monnier H. : la mission historique de Jésus, Paris, 1906.
- Moulton J.-H. : A Grammar of New Testament Greek, I. Edinburgh, 1906. (Une 2^e édition a paru la même année).
- Nestle Eb. : Philologica sacra. Berlin, 1896.
- Einführung in das Neue Testament², Göttingen, 1899.
- Introduction to the textual criticism of Greek New Testament (Theo- logical Translation library, vol. XIII, 1904).
- Novum Testamentum graece⁶, Stuttgart, 1906.
- Norden : die antike Kunstprosa, Leipzig, 1898.
- O. L. Z. : Orientalische Litteraturzeitung, Berlin.
- Origène : Patrologie grecque de Migne. t. III, Paris, 1857.
- Pfleiderer O. : der Urchristentum, Berlin, 1887.
- The early Christian conception of Christ, London, 1905.
- Rasmay W. M. : Was Christ born at Bethlehem ?² London, 1898.
- Rasmussen T. : Jesus. Eine vergleichende psychopathologische Studie. Leip- zig, 1903.
- Renan E. : les Evangiles, Paris, 1877.
- Resch Alf. : Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien, Leipzig, I. 1893, II. 1894, III. 1895.

* Mon travail était à l'impression quand ces deux volumes ont été livrés au public, simultanément. J'ai pu néanmoins en tenir compte et l'ai indiqué, à chaque fois, par une référence expresse.

- Reuss Ed. : die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments⁶, Braunschweig, 1887.
- Réville Alb. : Jésus de Nazareth², Paris, 1906.
- Réville Jean : Les Origines de l'Eucharistie, (Revue d'Histoire des Religions, 1907).
- Revue Biblique : Paris.
- Revue Critique : Paris.
- R. H. R. : Revue d'histoire et littérature religieuses, Paris.
- R. H. L. R. : Revue d'histoire des religions, Paris.
- Rogers A.-K. : The life and teaching of Jesus, New-York, 1894.
- Rosadi Giovanni : Le Procès de Jésus, trad. fr. Paris, 1908. (L'original a été publié à Florence, 1904).
- Rose : Luc¹, Paris, 1905.
- Marc, Paris, 1905.
- Sayce H.-A. (et Cowley) : Aramaic papyri discovered at Assuan, London, 1906.
- S. B. A. : Sitzungsberichte der Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Schmiedel P.-W. : die Hauptprobleme der Leben Jesu Forschung, Tübingen, 1902.
- Article Gospels, dans l'Encyclopaedia Biblica de Cheyne, II. London, 1901.
- Schürer Em. : die Geschichte des juedischen Volkes und Zeitalters Jesu Christi. Leipzig, I². 1890. II², 1886. (Une 4^e édition s'achève en 1908).
- Schweitzer Al. : das Abendmahl, Tübingen, 1901.
- Septante : the Old Testament in greek, according to the Septuaginta, H. B. Swete³, Cambridge, 1905.
- Seydel Rud. : die Buddhalegende und das Leben Jesu nach Evangelien², Weimar, 1897.
- Smith W. B. : der vorchristliche Jesus, Giessen, 1906.
- Soltan W. : eine Lücke der synoptischen Forschung, Leipzig, 1899.
- Unsere Evangelien, Leipzig, 1901.
- die Geburtgeschichte Jesu, Leipzig, 1902.
- Soden H. F. von : die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, Berlin, 1904.
- das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte, dans : theologische Abhandlungen Carl von Weizsäcker gewidmet, Freiburg i. B., 1892.
- T. U. : Texte und Untersuchungen, O. von Gebhardt und Ad. Harnack, Leipzig, depuis 1882.
- Th. L. : Theologische Literaturzeitung, Leipzig.
- Th. R. : Theologische Rundschau, Tübingen.
- Th. Tijdschr. : Theologische Tijdschrift, Leiden.
- Th. Zeitschr. : Theologische Zeitschrift aus der Schweiz, Zürich.
- Usener H. : Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Bonn, 1889.
- Vernes M. : article : Evangiles, Encyclopédie Lamirault, t. XVI, Paris.
- Vogel Theod. : Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil, Leipzig, 1897.
- Wabnitz A. : Histoire de la vie de Jésus, Montauban, 1904. 1906.
- Weiss B. : das Matthæus Evangelium⁸, Göttingen, 1890.
- et J. : die Evangelien des Markus und Lukas⁸, Göttingen, 1892.
- B. : Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament³, Berlin, 1897.
- B. : Luk. : die Quellen des Lukasevangeliums, Stuttgart, 1907.
- Weiss J. : das älteste Evangelium, Göttingen, 1903.
- Weizsäcker : das apostolische Zeitalter², Freiburg i. B. 1892.
- Wellhausen Jul. : das Evangelium Marci, Berlin, 1904.
- — — — — Lucae, — — —
- — — — — Matthæi, — — —
- — — — — Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin, 1905.
- Wendling E. : Urmarcus, Tübingen, 1905.

- Wernle Pl. : die Synoptische Frage, Freiburg i. B., 1899.
 — die Quellen des Lebens Jesu, Halle, 1904.
 — die Reichgotteshoffnung, Tübingen, 1903.
 — die Anfänge unserer Religion², Tübingen, 1904.
 Wendisch E. : Mara und Buddha. Abhandlungen der philolog. - histor. Classe der Königlich — sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, XV^{er} Band, Leipzig, 1895.
 Wrede W. : das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen, 1901.
 Wright Arth. : A Synopsis of the Gospels², London, 1903.
 Zahn Theod. : Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Erlangen, 1888.
 — Einleitung in das Neue Testament, Leipzig, 1903.
 Z. N. T. W. : Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Giessen.
 Z. W. K. : Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie, Leipzig
 Zimmermann H. : der historische Wert der ältesten Ueberlieferung von der Geschichte Jesu im Markusevangelium, Leipzig, 1905.

N. B.

1. Une indication comme celle-ci : Alb. Réville, Jésus de Nazareth², indique qu'on se réfère à la 2^de édition de cet ouvrage.

Le même procédé de notation est adopté pour toutes les indications d'éditions.

2. Les références bibliques renvoient aux éditions : Kittel, pour la Bible hébraïque, Swete (Septante)² pour l'Ancien Testament en grec, Nestle⁶, pour le Nouveau Testament.

3. On sait qu'il est d'usage de désigner Matthieu sous le nom de 1^{er}, Marc, de 2^d, et Luc, de 3^e évangile. Leur succession chronologique n'est pas en cause.

4. Dans les indications comme celle-ci : Mt. 5⁷⁻¹², le verset 12 n'est *pas* inclus. C'est l'usage contraire qui prévaut en Allemagne.

5. Il est extrêmement utile, pour l'étude qu'on va entreprendre et pour les travaux similaires, d'avoir à sa disposition une « Synopse », où les textes parallèles des trois premiers Evangiles soient imprimés côte à côte : telle, par exemple, celle de R. Heineke, Giessen, 1898, ou plutôt celle de A. Huck³, (Freib. i. B., Mohr, 1906), ou de A. Wright (*cf. supra*). Cette dernière a l'inconvénient d'être beaucoup plus volumineuse et de contenir des indications étrangères à la pure comparaison matérielle des textes. En revanche, elle présente l'avantage d'indiquer les principales variantes des ms., et de faire ressortir les divergences des passages parallèles, au moyen d'artifices de typographie.

LES PROCÉDÉS DE RÉDACTION
DES
TROIS PREMIERS ÉVANGÉLISTES

PREMIÈRE PARTIE

PROCÉDÉS RÉDACTIONNELS DE MATTHIEU

INTRODUCTION AUX PROCÉDÉS DE MATTHIEU

La part de Matthieu dans son évangile est moins difficile à déterminer que celle de Luc ou de Marc dans le leur⁽¹⁾. Pour la grande majorité des passages, on peut confronter le texte matthéen avec Marc, une de ses sources, et Luc, qui représente une utilisation parallèle des Discours. C'est un avantage dont l'étude de Luc présente, il est vrai, l'équivalent, puisqu'il est loisible, au même titre, de le comparer à Marc et à Matthieu. Mais voici où se trouve facilitée la besogne, en ce qui concerne le premier évangile : la personnalité de l'auteur, ou, du moins, son tour d'esprit, la caractéristique de son activité rédactionnelle, s'y trahit à des signes plus matériels que dans Luc, et plus sensiblement analogues entre eux.

Au premier abord, il est vrai, l'œuvre totale de Matthieu semble hérissee de contrastes. Elle consacre l'autorité de la Loi et de la Synagogue⁽²⁾, et pourtant, elle a mérité d'être appelée l'évangile propre de l'Eglise⁽³⁾. Elle sanctionne, à la fois, et proscriit l'enseignement des Pharisiens⁽⁴⁾. Elle fait profession de particularisme⁽⁵⁾, mais nulle part ailleurs l'universalisme n'est aussi solennellement formulé⁽⁶⁾. A l'examen, on constate

1. On le rappelle (Cf. *Supra* p. VIII n. 4) : aucune valeur historique n'est attachée, tout le long de ce travail, aux expressions Matthieu, Marc, Luc, purs symboles destinés à représenter les rédacteurs définitifs des évangiles qui portent ces noms.

2. 5¹⁷⁻²⁰, 23¹⁻⁴, 23^b.

3. 16¹⁷⁻²⁰, 18¹⁵⁻²¹. Cf. aussi Harnack, *Apostelgesch.* 2, n. 4.

4. 23^a, 46¹².

5. 10^{5. 6. 23}, 45²¹.

6. 28^{18. 19 a}.

que ces traits contradictoires, de provenances souvent différentes, ne s'excluent pas nécessairement aux yeux de l'évangéliste. Les recommandations particularistes ne lui semblent porter que sur les premières missions. Quant à l'enseignement de la Synagogue, il ne s'agit pas de le rejeter, mais de l'approfondir et compléter. Matthieu concilie, relie, même, étroitement, entre elles, les tendances et prescriptions qu'on aurait jugées divergentes. Elles l'étaient bien, et leur alliance ne s'est pas faite, aussi expresse surtout, dans la conscience claire ou la prédication de Jésus. Mais Matthieu, par un effort de synthèse, qu'on peut estimer, dans l'ensemble, vraiment puissant, a su marier le passé d'hier, de Jésus, le passé même de l'ancienne Loi tout entière, au présent de cette fin du premier siècle, où l'œuvre de Jésus se débordait elle-même, où le bouton chrétien ne cessait, dans sa forme extérieure, de demeurer semblable à soi, que pour s'épanouir en sa fleur.

Enchaîner entre eux les éléments de sa connaissance religieuse, les idées et jusqu'aux faits que la tradition chrétienne lui fournit, c'est tout Matthieu. Evidemment, ce n'était pas tout l'homme : c'est presque tout l'auteur. On le comprendra si cette activité, très une, peut s'exercer de mille manières, à mille degrés différents, si les autres procédés de l'écrivain se rattachent naturellement à celui-là, et si la part de l'évangéliste a été, en première ligne, non l'invention, mais la rédaction, non l'apport, mais la disposition, non la matière, mais la forme, de l'œuvre qu'il a moulée dans les cadres logiques de son intelligente réflexion.

Si c'est œuvre intelligente, au sens intime du mot, que de relier ainsi, n'est-ce pas aussi l'œuvre uniforme, monotone de toute intelligence ? Précisément, Matthieu ne se révèle pas à nous comme un voyant mystique, ainsi que Jean, comme un artiste informé ainsi que Luc, comme un catéchète populaire, déguisé en historien, ainsi que Marc : il nous apparaît, avant tout, comme un docteur intelligent, un homme dont toutes les préférences et presque les manies, sont celles d'un ajusteur en idées de religion. Moins remarquable, si elle se faisait jour dans les explications coordonnées d'un apôtre, ou dans l'enseignement d'une épître, cette tendance s'accuse d'autant plus irrésistible, qu'elle s'exerce à propos d'une biographie transmise, de faits traditionnels et de dires consacrés. Il les adapte,

néanmoins, à ses cadres, avec une persistance douce et souple, qui n'exclut pas, mais se subordonne toujours et parfois, même, provoque, jusqu'aux velléités créatrices.

Ce goût prédominant d'enchaîner, et selon ses idées à lui, sorte de rabbin chrétien, plutôt que d'après la réalité historique ou les groupements reçus, c'est partout qu'il trouve à se satisfaire : dans la conception fondamentale de l'œuvre, par la typologie, qui fait, de l'ancien testament tout entier, l'écho et le reflet anticipés du Royaume ; — dans le traitement des faits, nettement dominé par la préoccupation apologétique, où le miracle est apprécié presque exclusivement comme une preuve, où les retouches parsemées de l'idéalisation maintiennent l'histoire, malgré ses saillies natives, en son rôle impeccablement édifiant ; — dans le détail même de la rédaction : elle souligne le trait qui porte la leçon ; elle accuse, fût-ce au dépens de l'exactitude, le lien des idées et des événements. Maître en l'art d'enchaîner par les dépendances logiques, de figure à réalité, preuve à thèse, cause à effet, ou antécédent à conséquent, Matthieu n'excelle pas moins à relier matériellement les éléments de son travail, dans un cadre qui s'impose, non plus seulement à l'esprit, mais aux yeux, aux oreilles, à l'imagination du lecteur ou de l'auditeur. Tantôt, il rapproche et réunit ses données en d'artificiels groupements. Tantôt, il les laisse séparées, mais pour les réduire encore à cette espèce d'unité, qu'est l'assimilation, maintes fois répétée, en des formules identiques.

Les diverses façons dont Matthieu relie, autant dire, compose, ce sera tout l'objet de notre étude sur ses procédés rédactionnels, comme c'est, dans son livre, l'expression multiforme, mais fondamentalement unique, de son allure intellectuelle. En caractérisant les modes principaux de cette activité synthétique, nous n'avons donc fait que tracer notre programme.

CHAPITRE PREMIER

TYPOLOGIE

§ I. — Typologie proprement dite : les Figures

Jésus et Jonas. — Jésus et Moïse. — Jésus et la Sagesse. — Marie et les mères bibliques hors cadre. — Jean-Baptiste et Elie. — Les apôtres et les prophètes de l'Ancien Testament.

La mise en valeur de la typologie était répandue, au premier siècle, dans les écoles rabbiniques comme dans les communautés chrétiennes ⁽¹⁾. Le mérite de Matthieu est de l'avoir appliquée, non pas à des détails, mais à l'ensemble même de l'Evangile. Il n'en a pas fait directement la théorie, comme Paul ⁽²⁾, mais il l'a inculquée plus sûrement encore en la supposant, en la montrant réalisée, vivante, en y ajustant l'exposition des enseignements et des actes du Christ.

Il n'a pas, comme Paul, jeté l'anathème à la Loi : il a préféré la confisquer toute, hommes et dires, prescriptions et figures, prophéties parlées et prophéties vécues, au profit de l'Evangile. A l'entourage de Jésus comme au Maître lui-même l'Ancien Testament rend témoignage : non pas seulement, ni surtout, repoussoir, il est l'ébauche de l'Evangile.

Jésus, c'est le Jonas véritable, le Moïse dépassé que Moïse annonçait lui-même ⁽³⁾, la Sagesse enfin, si on ose déjà le dire, conversant avec les mortels.

Jésus avait comparé son ministère à celui de Jonas. Il avait refusé tout signe à sa génération perverse, « sauf le signe de Jonas. Car comme Jonas fut un signe pour les Ninivites, ainsi

1. Cf. Grafe, *Urchr.*, 13. 14.

2. 1 Cor. 10 ^{1 12}, spéc. ^{5. 6. 11}. Gal. 4 ²¹⁻⁵ ¹, spéc. 4 ²⁴.

3. Deutéronome, 48 ¹⁵.

sera le fils de l'homme pour cette génération ». (L. 11^{29.30}). Luc représente nettement ici le texte originel⁽¹⁾. Comme la suite le prouve, en effet, c'est la prédication de pénitence qui constitue le signe, donné, jadis, aux habitants de Ninive, à présent, aux auditeurs de Jésus (L. 11³², Mt. 12⁴¹). Mais cela ne suffisait pas à Matthieu. Il découvrait un trait bien plus frappant de ressemblance entre Jésus et *le prophète Jonas*, comme il le nomme expressément (12³⁹). Interprétant donc la comparaison du Maître, il lui met dans la bouche cette explication prophétique : « Comme Jonas demeura dans le ventre du monstre marin trois jours et trois nuits, ainsi le fils de l'homme restera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits. » (12⁴⁰). Les expressions $\tau\eta\upsilon\ldots \epsilon\nu \tau\eta\iota \kappa\omicron\iota\lambda\iota\chi \kappa. \tau. \lambda.$ sont exactement celles de la Septante en Jonas 2¹. Ce besoin d'accuser une typologie qui s'esquissait déjà dans la source, est d'autant plus remarquable que Matthieu en oublie, par trois fois, son contexte. En effet, la nouvelle explication ne cadre, ni avec ce refus de prodiges que comportait l'anecdote originale, ni avec le reproche de ne pas croire à l'avertissement, pourtant suffisant, d'une prédication de pénitence, ni avec cette observation très simple que l'aventure de Jonas, s'étant passée loin de Ninive, ne pouvait constituer, aux yeux des habitants de cette ville, le grand signe qui aurait authentiqué sa mission.

Beaucoup plus important est le parallèle où Matthieu se complait, entre Moïse et Jésus. Non qu'il veuille les présenter comme antagonistes. Peut-être même, dans la discussion sur le divorce (19³⁻¹⁰), Matthieu a-t-il modifié l'ordre du dialogue transmis en Marc (10²⁻¹⁰), non seulement pour placer la parole de la Genèse avant celle du Deutéronome, selon l'ordre du Canon⁽²⁾, mais encore pour atténuer, dans la forme, ce que pouvait avoir d'abrupt la liberté de Jésus à l'égard de Moïse. Le Maître ne se faisait citer la décision mosaïque, que pour aussitôt la réformer : il y avait là comme une apparence de désinvolture, une légère ombre d'irrespect au nom du grand législateur. Je ne m'étonnerais pas qu'à cause de cette impression, très vague peut-être, irraisonnée, mais enfin sensible,

1. Wernle, *Quellen*, 51. Harnack, *Sprüche*, 21. — S'il l'avait lue dans la source, Luc ne se fût pas privé d'une prophétie de la résurrection aussi intéressante que celle rapportée par Mt. 12⁴⁰.

2. Holtzmann, *Syn.* 266. 267; Wernle, *Syn.* 141.

Matthieu ait préféré introduire ici la prescription de Moïse sous la forme d'une malveillante objection : ce sont les Pharisiens qui la posent (Mt. 19⁷) ; au lieu de provoquer la difficulté comme en Mc (10³), Jésus la résout, au contraire, et revient aussitôt, rapide, de la tolérance temporaire du divorce, au principe fondamental de l'indissolubilité du mariage (Mt. 19⁸).

Si Matthieu ménage ici Moïse, il ne se fait pas faute de l'opposer à Jésus dans l'antithèse du grand sermon (Mt. 5-8). Nous reviendrons bientôt sur les limites de cette opposition entre Moïse et Jésus.

Matthieu rehausse de toute façon la solennité du premier discours. Il donne à l'orateur le piédestal d'une montagne (5¹), Sinaï nouveau. Luc (6¹⁷) place tout simplement cette allocution, beaucoup plus brève chez lui, dans une plaine. La date, attribuée à ce sermon, n'est pas moins éloquente. Comme la visite à Nazareth en Luc, le discours sur la montagne prend, dans le premier évangile, la place qu'occupait, en Marc, la première journée détaillée de ministère. Après le baptême, la tentation, le choix de quelques disciples, il ouvre l'activité vraiment publique de Jésus. C'est, dès avant le prochain avènement, une manière de discours du trône messianique. C'est, pour la phase préliminaire, comme la charte inaugurale du Royaume. Les versets d'introduction ne présentent qu'en un énergique raccourci les prédications et guérisons antécédentes. Les cures, mentionnées en Marc (3¹⁰), se trouvent généralisées par Matthieu (4²⁴). Les éléments de cette description, pris en divers endroits du 2^d évangile⁽¹⁾, ne servent qu'à légitimer l'affluence des foules, fournissant ainsi au docteur et législateur nouveau un auditoire, un peuple, digne de lui. Trop digne même, car on ne conçoit guère les paroles de Mt. 5^{11,12}, par exemple, adressées à d'autres qu'aux disciples. Mais l'indication d'une foule pouvait se lire déjà dans la source, puisqu'on la retrouve en Luc. Il reste que Matthieu insiste sur la solennité de ce discours, jusque dans les expressions qui en introduisent les premiers mots. Jésus a gravi la montagne. Il s'y est assis. Les disciples forment un premier cercle, qui

1. Mt. 4²³ : Mc. 1³⁹. — Mt. 4²⁴ : Mc 1²⁸, 3¹⁰ (6⁵⁵). — Mt. 4²⁵ : Mc 3^{7,8}. Comme on le voit, Matthieu emprunte surtout ces traits à la journée de Capharnaüm, dont ce sermon occupe la place, et à un grand concours de peuple, qui se trouvait tout indiqué pour fournir le cadre du présent discours.

s'élargit ensuite en la vaste couronne des foules ⁽¹⁾. « Et, ouvrant la bouche, il les enseignait, disant... » (Mt. 5²).

Ce qui fait le fond de ce discours, c'est la position principielle, nettement adoptée par Jésus, en face de la Loi : ni la détruire, ni s'y borner ; l'accomplir en la dépassant. Il est assez notable que Matthieu seul ait mis en bonne, en éclatante lumière, l'attitude du Maître par rapport à cette question de la première gravité. Mais cette typologie profonde, qui reconnaît à la Loi le caractère à la fois sacré et imparfait d'une ébauche divine, Jésus, qui la sentait, l'a-t-il jamais formulée en des termes si exprès ? Eût-il fait, comme c'est possible, la déclaration que nous lisons en Mt. 5¹⁷, est-ce bien lui qui en a rapproché la sentence qui suit ? La plus grande réserve s'impose, et le doute semble justifié. Il apparaît, en effet, à l'analyse de cet important morceau (5^{17-6¹}), que Matthieu peut être légitimement soupçonné d'en avoir bâti le cadre. Il n'en a pas, c'est trop évident, inventé la substance, créé les éléments qui, presque tous, préexistaient. Mais la forme du discours, sa charpente, on n'a pas assez remarqué qu'elle aurait bien des chances pour être l'œuvre du dernier rédacteur. Un pareil fait ne se laisse guère démontrer apodictiquement. On n'en saurait pourtant négliger les indices. Ils paraissent très suggestifs.

Luc semble avoir trouvé la matière du passage Lc 6²⁷ à la suite des béatitudes. Les malédictions qui, seules, chez lui, séparent les deux paragraphes, sont probablement de rédaction lucanienne ⁽²⁾, comme nous le reverrons ⁽³⁾, et les mots τοῖς ἀχούουσιν (L. 6²⁷), décèlent, chez l'auteur, le besoin de rejoindre l'auditoire réel de sa source, par dessus l'apostrophe de rhétorique qu'il avait insérée. Le précepte d'aimer ses ennemis fait très naturellement suite à l'annonce des persécutions et à la bénédiction des doux. Le mot *πραῖς* ne se lit pas en Luc, mais le terme de *πρωχός* qu'il emploie, traduit très souvent, dans la Septante, les mots bibliques אֲנָשִׁים זָעִים, זָעִים qui désignaient des gens d'une humilité pieuse et bonne ⁽⁴⁾. Au reste, les marques d'hostilité, énumérées en L. 6^{27, 28}, sem-

1. Cf. 7^{28, 29}.

2. Holtzmann, *Syn.* 59, Loisy, *Disc.* 27, Rogers, *Life and Sayings*, 211.

3. *Infra*, p.

4. *Concordance Hatch*, au mot *πρωχός* : part the VIth p. 4239. Cf. Loeb, 7. 9. 175.

blent faire directement écho à celles qui viennent d'être annoncées, en L. 6²². Ce n'est pas à dire que le texte de ces versets remonte, inaltéré dans ses détails, jusqu'à Jésus. Du moins, la source de Luc et Matthieu semble-t-elle avoir déjà fait suivre les persécutions à subir, (L. 6^{22,23}, M. 5^{11,12}), de la vengeance, toute charitable, à exercer, (L. 6²⁷, M. 5⁴⁴).

Le passage intermédiaire, en Matthieu, devrait donc sa place, (5¹³⁻³⁸)⁽¹⁾, au rédacteur du premier évangile. C'est vérité patente pour 5¹³⁻¹⁷, 25,26, 29-30, dont les parallèles lucaniens ou marciens se lisent dans un contexte relativement originaire⁽²⁾. Ce serait éminemment probable pour 5³², doublet de Mt. 19⁹ où la question du divorce est traitée comme *ex professo*, séparément, et avec plus d'ampleur. L'hypothèse que 5^{31,32} dépend de Mc. (10²⁻¹³), semble confirmée par cette constatation que le dire sur le scandale précède le dire sur le divorce, en Mt. (5^{29,30}, 5^{31,32}), de même que la leçon plus développée sur le scandale précédait immédiatement la discussion relative au divorce, en Mc. (9⁴²⁻⁴⁹, 10²⁻¹³)⁽³⁾. Or, entre ces deux versets 5³¹⁻³², l'union est étroite : 5³² dépend de 5³¹, qui tient à son tour au cadre même, à l'ossature accusée du discours : « Il a été dit... Mais moi, je vous dis... » Reste à savoir si le cadre de cette déclaration sur le divorce dépend du cadre général et antithétique du morceau d'ensemble, ou si, inversement, le relief antithétique de cette sentence sur le divorce, — énergique raccourci de la péricope originaire (Mc. 10²⁻¹³. Mt. 19³⁻¹⁰) — n'a pas simplement servi de type, et de point de départ, pour une série d'oppositions analogues⁽⁴⁾. Matthieu n'aurait pas eu, si l'on peut dire, à inventer : il n'aurait guère fait que discerner et s'appropriier, dans la réponse sur le divorce, le cadre d'un développement tout naturel aux déclarations de principe sur la Loi.

Mais ce passage fondamental, à son tour (Mt. 5¹⁷⁻²¹), ne doit-il pas sa forme actuelle et sa place au travail de la rédac-

1. 5³⁹⁻⁴³ est parallèle à L. 6²⁹⁻³⁶ ; la substance s'en trouvait déjà dans la source, auprès de la recommandation sur l'amour des ennemis.

2. Pour Mt. 5¹³⁻¹⁷, cf. p. 38. — Mt. 5²⁵⁻³⁶ (L. 12⁵⁸⁻⁵⁹) semble avoir été une comparaison, destinée à enseigner qu'il faut se mettre en règle avec Dieu, avant le jugement (Loisy, *Disc.* 51 ss. ; B. Weiss, *Lukas*, 91). Mt. 5²⁹⁻³³ provient, ou de Mc 9¹³⁻¹⁹, ou directement des Discours, en tout cas, d'un morceau plus développé sur le scandale.

3. Wellhausen, *Mt.* 22.

4. Wellhausen, *Mt.* 21 s.

tion ? Oui, sans doute. Nous ne nous appuyons pas seulement, pour le dire, sur ce que la matière de Mt. 5³⁸⁻⁶¹ faisait suite, dans la source, aux béatitudes. Le paragraphe 5¹⁷⁻²¹, dans son contexte immédiat, et en lui-même, fournit d'utiles indications.

En 5¹⁵, Matthieu, traitant en allégorie la sentence sur la lampe, comme il venait de faire pour la sentence sur le sel (5¹³), les applique, l'une et l'autre, aux disciples. Il détourne ainsi sur l'Eglise, déjà présente, ce que Jésus entendait de la venue future du Royaume. Pour Matthieu, le Royaume est là, inchoatif, mais fondé. C'est la maison, d'où rayonne la lumière (5^{15,16}). C'est la ville, campée sur la montagne (5¹⁴). Dès lors, il était tout naturel qu'il précisât les relations entre la société nouvelle et la synagogue d'où elle sortait.

L'objection se posait, en effet, inévitable : vous avez donc une autre demeure que la cité religieuse commune ? Vous faites donc schisme ? Matthieu répond : (5¹⁷) « Ne croyez pas que je sois venu... ». Il le prouve : « En vérité, je vous le dis... » (5¹⁸), mais sans sacrifier le droit du Christ à réaliser l'ancien ordre de choses, plus profondément et mieux (5²⁰). Tout ce morceau se rattache aux allégorisations précédentes et paraît commandé, en sa position actuelle, par le même mouvement d'idées, très naturel, parfaitement un, du rédacteur.

Comme l'harmonie de ce paragraphe avec le tout où il figure, le peu de cohérence, intime et originaire, de ses propres éléments tend à recommander la même conclusion. Les dires du verset 18 et suivants ont une couleur nettement judaïsante qui n'est pas précisément celle des versets qui les encadrent. Difficiles à imaginer dans la bouche de Jésus⁽¹⁾, ils ne sont pas davantage une invention de Matthieu, puisqu'il met ailleurs les disciples en garde contre l'enseignement des Pharisiens (16²¹), puisqu'il insiste sur le changement d'économie, survenu depuis les jours du Baptiste (11^{11,13}). Au reste, 5¹⁸ vient de la source, et Luc le reproduit aussi (L. 16⁴⁷). Cette sentence semblerait même avoir conservé,

1. W. Votaw lui-même en convient (Hastings, *Extravolume*, 25 col. 1 et *ibid.* n. 2).

dans le troisième évangile, la place qu'elle occupait dans les Discours ⁽¹⁾.

Elle y avait été accolée à la déclaration précédente (L. 16¹⁶), soit de la façon dont les sentences s'agglutinaient souvent, c'est-à-dire à raison de leur commune matière, soit, et l'hypothèse n'est pas moins vraisemblable, pour corriger ce que pouvait avoir de choquant, de révolutionnaire, cette affirmation que la Loi, avec Jean, avait atteint son terme. Si, dans Luc, la sentence conservatrice se lit curieusement encadrée entre 16¹⁶ et 16¹⁸, il ne faut pas, sans doute, l'attribuer à un dessein prémédité du rédacteur, comme s'il cherchait à glisser, dans un contexte qui le rendit inoffensif, un apophtegme rétrograde. Luc donnait l'interdiction de divorcer comme un exemple de la rénovation évangélique. Ce qu'il a cherché à rapprocher, c'est 16¹⁸ et 16¹⁶. 16¹⁷ s'est trouvé bloqué entre les deux, parce que son sort était attaché déjà, dans la source, à celui du verset précédent. Luc ne l'y a pas arraché ⁽²⁾.

Le contexte actuel du propos sur la loi, en Matthieu (11⁴³), ne prouve nullement qu'il n'était pas suivi, dans les Discours, comme en Luc (16¹⁶), de l'autre propos, judaïsant, sur le même sujet (L. 16¹⁷, Mt 5¹⁸). La sentence (L. 16¹⁶) se trouve retournée en Matthieu ⁽³⁾. Il fait porter l'accent de la phrase sur Jean-Baptiste. C'est au début et à la fin qu'il mentionne son nom, pour relier plus aisément ce dire au contexte. Tout occupé alors du Baptiste et de sa valeur typologique dans la préparation du royaume, il anticipe, à propos, l'identification de Jean et d'Elie (11¹⁴). Ce n'était pas le lieu de proclamer l'intangibilité de la loi. L'absence, après Mt. 11¹³, du dire parallèle à L. 16¹⁷, n'enlève donc rien à la probabilité de l'opinion, d'après laquelle la consécution des deux versets de L. (16¹⁶ 16¹⁷), est conforme à celle de la source. Bien mieux, la mention de « la loi et les prophètes », dans l'endroit de la source parallèle à L. (16¹⁶), pourrait avoir laissé un vestige d'elle-même en Mt. (5¹⁷), soit que ce dernier verset représente une parole traditionnelle, à laquelle l'évangéliste,

1. Sur ce point de détail, sinon sur beaucoup d'autres, je suis arrivé, indépendamment de lui, à la même conclusion que A. Resch, *Paralleltexte* T. U. x¹, Heft 2 S. 75.

2. Il s'est contenté de laisser tomber peut-être, s'il l'a connu, le développement que Mt. a gardé en 5¹⁹.

3. Dalman, *die Worte Jesu*, I, 115.

en la plaçant ici, aurait ajouté : « les prophètes », soit qu'il l'ait rédigée tout entière, d'après le sens même de ce verset (L. 16¹⁶) qui précédait, en la source, le verset L. 16¹⁷, Mt. 5¹⁸.

Le verset de Mt. 5¹⁸, et 5¹⁹ qui s'y rattache, n'appartenaient donc pas, dans la source, à leur présent contexte. Matthieu les y a insérés⁽¹⁾, pour prouver que l'Evangile ne détruisait pas la Loi. De peur de prouver trop, et de donner tort à la seconde partie de son affirmation : $\pi\lambda\eta\rho\omega\sigma\tau\alpha\iota$, il a dû ajouter une évidente surcharge, une seconde détermination du verset 5¹⁸. Elle commence par $\varepsilon\omega\varsigma \tilde{\alpha}\nu$, comme la première, mais la limite à son tour par une interprétation artificielle : « jusqu'à ce que tout se fasse », c'est-à-dire, sans doute, jusqu'à cet accomplissement que le royaume vient apporter⁽²⁾. Sans cette altération du sens originaire, on ne pourrait arriver à découvrir, dans le verset 20, une justification de 18,19. A vrai dire, 20 rejoint surtout 17, et l'idée dominante d'accomplissement parfait. Les versets 18,19 n'entendaient pas y contredire. Ils prévenaient seulement qu'on en donnât une interprétation subversive. Ainsi, de même que 5¹³⁻¹⁷, 5¹⁷⁻²⁰ apparaît, à son tour, comme un groupement artificiel du dernier rédacteur⁽³⁾.

Il nous reste à descendre, pour achever de le bien connaître, le lacs qu'il nous a fallu laborieusement remonter. En pratiquant la même route que Matthieu, et, cette fois, avec lui, du même point de départ, nous aurons chance de mieux gagner l'intelligence, sinon tout à fait l'expérience, de ses démarches et procédés.

A la fin des béatitudes, en Matthieu surtout (5¹²), les disciples étaient comme assimilés aux prophètes de jadis. Le rédacteur se trouvait naturellement invité à développer les prérogatives des disciples, et leur rôle dans l'économie nouvelle : ils sont le sel de la terre, la lumière du monde. L'église est la ville sur la montagne. Il y a une demeure spirituelle, que leurs bonnes œuvres doivent faire aimer. D'un mot, il existe tout un monde naissant : le royaume (5¹³⁻¹⁷). Et le monde d'hier, et la tradition, et la Loi ? Jésus l'a-t-il donc méprisée ? Non.

1. Holtzmann, *Syn.* 208 ; Schmiedel, *Cheyne* II, 1843. — Soltau, *Eine Lücke*, 27 s. envisage favorablement l'hypothèse que l'insertion de ces versets est postérieure à ce qu'on entend généralement par la rédaction matthéenne.

2. Loisy, *Disc.* 41 s.

3. Loisy, *Disc.* 28. 44.

Naturellement se présente à la mémoire du rédacteur, cette sentence si énergique sur l'iota, qui ne tomberait pas, et le trait, qui ne périrait point. D'autre part, dans sa source, après les béatitudes, il lit qu'il faut aimer ses ennemis, qu'il faut dépasser la morale vulgaire. Dans la source encore, juste avant la sentence conservatrice, il voit que la loi et les prophètes, c'était pour jusqu'à Jean. Trop dogmatique pour rien sacrifier, trop persuadé que la prophétie ne peut passer qu'en s'accomplissant, il rédige donc, avec ses tours et ses mots, (« Ne pensez pas...⁽¹⁾ loi et prophètes...⁽²⁾ accomplir⁽³⁾ »), la sentence qui prophétise (5¹⁷). Elle est de même sens que L. 16¹⁶ qui précédait, en la source, la déclaration d'intangibilité de la loi. Elle sera suivie de ce dire tranquillisateur (5¹⁸). Une légère addition qui en atténue la rigueur apparente⁽⁴⁾, l'harmonisera avec tout le contexte, et, au verset 20, comme s'il n'avait pas cessé de marcher dans la même ligne, Matthieu pourra conclure, — avec l'idée que lui présentait sa source, dans le passage (Mt. 5⁴⁶, L. 6³²) qui faisait suite aux béatitudes : — il faut faire mieux que sous la Loi (Mt. 5²⁰).

L'auteur, j'allais dire l'orateur, est au cœur de son sujet. Il sent derrière lui une mise en scène grandiose, sinaitique, le préambule matthéen des béatitudes. Une thèse a été énoncée, qui montre dans le Royaume le terme naturel de la Loi se surpassant elle-même. Cette thèse réclame son développement. Puisque c'est l'idée centrale, le résumé de la morale évangélique, on doit pouvoir la préciser, la détailler par des exemples. Il en est deux, au moins, que Matthieu n'a pas de peine à trouver : Jésus a proscrit le divorce, Jésus a dit d'aimer ses ennemis. La seconde de ces applications lui est fournie, nous devons le rappeler encore, par sa source même, à la suite des béatitudes⁽⁵⁾. Quant à la leçon sur le divorce, Matthieu la rencontrait en Mc 10¹⁻¹³. Il y trouvait même la suggestion du cadre antithétique qu'il a adopté, à savoir cette opposition entre Mc 10^{4,5} et Mc 10^{6s}, qu'il devenait aisé de

1. Cf. 10³⁴, où Luc a : *δοκεῖτε...*; Harnack, *Spr.* 62 incline du côté de Luc.

2. Également spécial à Mt. en 7¹², 22⁴⁰.

3. Mt. applique ce mot, rien qu'à l'Écriture, 12 fois : 4²², 2^{15, 17, 23}, 4¹⁴, 8¹⁷, 12¹⁷, 13³⁵, 21⁴, 26^{54, 56}, 27⁹, sans compter d'autres emplois comme en 3¹⁵ et ici.

4. *ἕως ἄν πάντα γένηται.*

5. L. 6²⁷, *Supra.* p. 8 s.

formuler ainsi : On vous a dit... Mais moi je vous dis... C'était tolérance alors : Mais voici la volonté profonde et l'esprit du Créateur. Matériellement, il est possible que ἀλλὰ ὑμῖν λέγω, du passage parallèle à L. 6²⁷, ait contribué à inspirer la forme : ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν. Au reste, si l'antithèse est plus accusée, en Mt. 5^{21,22} etc., qu'en la péricope marcienne sur le divorce, c'est qu'il fallait, au discours matthéen, une charpente solide, pour que chaque paragraphe pût porter, sans surcharge, l'addition de sentences visant le même objet, comme 23-27 à 21-22, 29-30 à 27-28. Et puis, toutes les précautions de respect une fois prises, il ne pouvait déplaire à Matthieu de placer Jésus, vis-à-vis de Moïse, dans un parallèle transcendant ¹. Bref, sous la suggestion de ses tendances, de son propre contexte et de ses sources, il a fixé, pour le sens et pour la forme, le cadre de son développement. Il n'a plus, semble-t-il, qu'à le remplir de sentences empruntées substantiellement à la tradition.

Encore faut-il, à son œuvre, nombre, poids et mesure. Précieux scrupules du rédacteur, puisqu'ils nous révèlent la trace de sa main. L'ordre, entre les différentes antithèses, n'est pas celui d'une improvisation orale, ni d'un hasard de composition. Le paragraphe sur les ennemis a été réservé pour la fin. Deux raisons le conseillaient. Matthieu rejoignant là sa source, et l'amour se trouvant être le couronnement même de la Loi ⁽²⁾. Ce passage fournissait un double exemple de justice meilleure : négatif d'abord, par la douceur qui ne résiste pas (3³⁸), positif ensuite, par la charité qui rend le bien pour le mal. Les autres antithèses : « On vous a dit... Moi, je vous dis... », sont classées dans l'ordre des préceptes de la seconde partie du Décalogue. Mt. 5²¹⁻²⁷ se réfère au 5^e commandement, 27-33 au 6^e, 33-37 au 2^e et 8^e (3). Toutes réunies, elles sont six et, commandées par l'introduction 5¹⁷⁻²¹, forment avec elle un septénaire, suivi d'ailleurs immédiatement, dans le même discours, d'un nouveau septénaire (6-7¹³), où l'ordre, un peu plus détaillé, se trouve, en même temps, interverti : deux triades, (3 hypocrisies à éviter ⁽⁴⁾, 3 défenses ⁽⁵⁾), et une conclusion (7⁷⁻¹²), forment ce nouveau groupement sur les œuvres

1. Julius Wellesz. *O. L. Z.* 45 oct. 06 (IX. Jahrgang, n. 40).

2. Mc. 12³¹, Mt. 22^{39, 40}.

3. Exode. 20¹³, Deutéronome, 5^{17 ss.}

4. 6^{2, 3, 16}

5. 6¹⁸, 7¹, 7⁸.

de justice⁽¹⁾, de composition nettement matthéenne lui aussi².

Des indices si divers et si multiples nous permettent de conclure, avec une haute probabilité, que le cadre du morceau sur l'accomplissement meilleur de la Loi, est l'œuvre propre du rédacteur. A lui donc revient l'honneur d'avoir, non pas inventé, mais brillamment utilisé, la typologie de la Loi se paraisant dans l'Évangile, et de Moïse ébauche de Jésus.

C'est d'une montagne, encore, peut-être de la même, si οὐ ἐπέξατο se réfère au grand sermon⁽³⁾, que Jésus, ressuscité, envoie les onze évangéliser et baptiser toutes les nations (28^{16,ss.}). Ici encore, la montagne est une indication particulière à Matthieu. La seule donnée traditionnelle de ce récit était, ce semble, que Jésus fut revu par les siens en Galilée. Mais Matthieu néglige toutes les apparitions aux disciples pour les concentrer en une, dont les détails sont de lui⁽⁴⁾. A part la formule trinitaire, qui n'est pas originale⁵, et l'expression : οἱ δὲ ἐδίστασαν, suspecte, pour l'asymétrie qu'elle cause dans la phrase, d'avoir été postérieurement ajoutée⁶, il n'est pas de trait dont l'origine semble devoir être retirée à Matthieu. Ἐδόθη μοι... est une répétition, en bonne place, de Mt. 11²⁷ (7). L'écrivain se laisse assez reconnaître à l'accumulation, en un si

1. Holtzmann, *Syn.* 22i.

2. Ce double septénaire, couronné par la sentence 7¹² (Loisy, *Discours*, 129), qui rejoint la fin du premier groupe (5⁴³⁻⁶¹) et le début même de la charte morale (5¹⁷). — forme le corps du sermon, entre le morceau d'exorde, (5³⁻¹⁷), et la conclusion (7¹³⁻²⁸).

3. Brandt, *die evang. Gesch.* 353-355.

4. Au xvr^e siècle, le jésuite Maldonat rapportait déjà cette opinion, qui lui agréait : « ... Alii existimant voluisse... studentem brevitati Matthæum omnes visiones quibus Christus discipulis apparuerat, una complecti, et quidquid in illis notatu dignum acciderat indicare... Hæc mihi placet sententia, ut Bedæ etiam et Theophylacto placuisse video ». (*Comment.* 772 s.). A propos des mots « Et videntes eum adoraverunt, quidam autem dubitaverunt », il avait écrit plus haut : « Dubium non est quin Evangelista non solum tempus a tempore, locum a loco, sed personas etiam a personis distinguere voluerit ». (*Ib.* 772). Ces paroles éclairent et confirment le sens de notre première citation. L'apparition sur la montagne est bien pour Maldonat un résumé des autres : Matthieu fond consciemment la diversité réelle des temps, des lieux et des personnes dans l'unité de son tableau.

5. Holtzmann, *Syn.* 97, *Lehrb. Theol.* I. 379.

6. Holtzmann, *Syn.* 298.

7. C'est encore plus (Holtzm., *Ib.*) : une allusion au Messie de Daniel (LXX) 7¹³. De part et d'autre : 1^o même mention du pouvoir reçu ; 2^o qui s'étend à toutes les nations ; 3^o et doit durer toujours. Voici le texte : καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία καὶ τιμὴ βασιλική, καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα δόξα αὐτῷ λατρεύουσα· καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος, ἥτις οὐ μὴ ἀρῶν, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ, ἥτις οὐ μὴ ἑθαρῇ

court passage, de tous ces mots qui ont ses prédilections : προσκυνεῖν, προσέρχεσθαι, μαθητεύειν, ἰδοὺ, ἡ συντελεία τοῦ αἰῶνος ⁽¹⁾. Le discours que Jésus y tient, ne présente pas un caractère historique ⁽²⁾, mais semble appartenir à la dernière rédaction de l'évangile ⁽³⁾. En tout cas, on admettra sans peine que « la montagne » a bien des chances pour être de typologie rédactionnelle ⁽⁴⁾.

Mais le Christ ne traite pas en maître l'enseignement de Moïse seul. Ce qu'a dit la Sagesse même, Jésus, dans Matthieu, le reprend à son compte et le réalise. « La Sagesse de Dieu a dit : Je leur enverrai des prophètes... » (L. 11 ⁴⁹) : Matthieu, par un raccourci superbe, place ces paroles dans la bouche de Jésus : « Voici que moi, je vous envoie des prophètes... » (Mt. 23 ³⁴). Jésus s'approprie donc les paroles de la Sagesse et se présente comme en train d'accomplir ce qu'elle prédisait.

Ce ne serait pas, dans Matthieu, le seul cas d'une pareille identification, s'il fallait, comme il semble, lui attribuer la paternité de l'invitation fameuse : « Venez à moi, tous les fatigués... » (11 ^{28, 29, 30}). Que ces paroles, vraisemblablement, ne soient pas de Jésus, c'est ce qu'il est facile de reconnaître ⁽⁵⁾. Ce n'est pas dans les parties historiques de la tradition que le Christ a coutume de se prêcher lui-même. C'est dans l'évangile de Jean, c'est, en Matthieu et Luc, dans le verset, d'un caractère unique, (Mt. 11 ²⁷, L. 10 ²²), auquel vient précisément faire suite ce singulier appel : « Venez tous à moi... » Mais cette sentence : « Nul ne connaît le fils... », si étrange dans

1. συντελεία τοῦ αἰῶνος, absent de Mc. L., appartient à Mt. qui l'a en commun avec l'épître aux Hébreux, ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων, 9 ²⁰. Paul écrit aussi. I Cor. 10 ¹¹ : τὰ τέλη τῶν αἰώνων. (Dalman, *Worte Jesu.*, J. 126).

2. Holtzm. *Syn.* 298,

3. Loisy, *Morceaux*, 134.

4. Meyer, *Auferstehung*, 136. — Sur le sens de « la montagne » dans ces mises en scène de Mt., cf. la remarque loyale du P. Rose, *Luc* ¹, 60.

5. *Contra*, W.-M. Ramsay, *Contemp. Rev.*, oct. 07, p. 473. D'après lui, Paul connaissait ce dire, à en juger par la fréquence avec laquelle il rapproche les deux mots « doux » et « humble », (Ephes. 4 ^{1, 2}, Colos. 3 ¹², 2 Cor. 10 ¹). Dans le dernier exemple apporté, Paul, à qui l'on avait reproché d'être un pauvre esprit, rappelle à ses fidèles par voie d'allusion, que, dans son humilité, il imite le Christ. Les Corinthiens étaient donc censés savoir que Jésus s'était appelé doux et humble. — C'est plus ingénieux que convaincant. — A. Meyer, *Jesu Mutterspr.*, 85 s., pense établir d'une autre façon l'authenticité de Mt. 11 ^{28 ss.}. Le correspondant araméen de πρᾶς νῆν reproduit le radical contenu dans מִן אֲנָפִישׁוּ. Mais y a-t-il là un jeu de mots voulu, prouvant que la phrase a été pensée d'abord en araméen ? Cela reste douteux.

les Synoptiques qu'on la prendrait presque, a-t-on dit, pour un bolide tombé de Jean, on n'a pas de peine à en reconnaître la date postérieure ⁽¹⁾. Son accent théologique et abstrait détonne, même dans le contexte immédiat, et le vague absolu de l'adresse était senti déjà par Luc. Il a éprouvé le besoin de ramener, sitôt après, vers les disciples, le discours qui s'égarait, littéralement, entre ciel et terre. C'est là un inquiétant voisinage pour l'invitation « Venez à moi », que Matthieu se trouve être seul à attester.

Il est fort douteux que Luc eût supprimé cet appel de gaieté de cœur, s'il l'avait lu dans les Discours ⁽²⁾. Dira-t-on qu'il a reculé devant l'humilité du mot *ταπεινός*, qu'il jugeait indigne du Christ ? ⁽³⁾ Il lui était facile de l'omettre ou modifier, sans sacrifier un si touchant morceau. La généralité de l'adresse lui semblait-elle peu convenir, dans une circonstance où Jésus ne s'adressait qu'au petit groupe de ses disciples ? Mais il y avait longtemps que les paroles du Maître avaient débordé leur cadre historique, et, même sans rapporter le cri d'universelle charité, Luc allait se trouver contraint, après les grandes déclarations théologiques sur le fils de l'homme, de ramener expressément l'attention de Jésus vers son petit auditoire oublié (10²³) ⁽⁴⁾.

D'autre part, pour avoir existé dans la source ailleurs qu'après Mt. 11²⁷, les versets 11^{28, 29, 30} du premier évangile poursuivent de façon beaucoup trop saisissante ce même parallélisme avec l'Ecclésiastique (ch. 51), que les sentences précédentes, dès 11²⁵, avaient commencé. Les indices négatifs

1. Défendant avec M. Batiffol l'authenticité de cette expression : « le fils », M. L. de Grandmaison en appelle à Mc. 13³² (Mt. 24³⁶). (*Etudes relig.*, 1907, I. 131). Mais à supposer qu'on admette l'authenticité substantielle de cette sentence : « Nul ne sait le jour ni l'heure... », il ne s'ensuit point que tous les termes en soient également garantis. Dalman lui-même, qui peut concevoir dans la bouche de Jésus les paroles de Mt. 11²⁷ (L. 10²³), regarde l'expression « le fils » comme indéfendable en Mc. 13³² (Mt. 24³⁶), où elle apparaît comme un terme consacré, et trahit une façon de parler postérieure (*Worte*, I. 459). Tant il s'en faut, à ses yeux, que Mc. 13³² puisse appuyer Mt. 11²⁷.

2. Harnack reconnaît comme très invraisemblable que la source ait rapporté cette parole à la suite du verset sur la connaissance du Père. (*Sprüche*, 215).

3. Loisy, *Morceaux*, 137.

4. Cf. une remise au point analogue en L. 6²⁷, après la surcharge des malédictions et, aussi, en L. 12⁴, à la suite de prédictions qui dépassaient l'avenir immédiat.

semblent donc autoriser à chercher dans Mt. le rédacteur probable du passage. Mais il y a plus positif et mieux. Je ne parle pas seulement de l'utilisation si abondante des paroles de l'Ancien Testament. C'est à des particularités de Matthieu lui-même que le texte nous réfère. Le Maître se révèle paré de cette douceur et humilité de cœur qu'il a béatifiée naguère ¹⁾ dans les doux et pauvres d'esprit ⁽²⁾. Comme en Mt. 23 ³⁴, les paroles de la Sagesse ont leur écho dans celles de Jésus. Dans l'Ecclésiastique (Septante, 50 ^{23. 25. 27}), même appel : ἐγγίσατε πρὸς με ; même offre du joug et de l'enseignement : τὸν τραχήλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγὸν καὶ ἐπιδιδάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδείαν ; même échange, contre une fatigue légère, d'un abondant réconfort : ἴδετε... ὅτι ὀλίγον ἐκοπίασα καὶ εὖρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπausιν.

Si mince que fût l'invention des idées et le travail de disposition, encore fallait-il que Matthieu trouvât prétexte à cette invitation transposée. Or le fait est qu'il l'a trouvée, je ne dis pas seulement dans la largeur et le sublime des déclarations précédentes, mais, de façon précise, matérielle, dans le verset même de Marc qu'il avait alors sous les yeux. En quelle circonstance Jésus se déclarait-il seul à connaître le Père ? Au retour des disciples, après leur mission (L. 10 ^{17. 21}). En écrivant 11 ²⁷, Matthieu avait ses documents déroulés au passage du retour. Or, que lisait-il, en Marc, à cet endroit précis ? « Venez et reposez-vous un peu », (Mc 6 ³¹). C'étaient les paroles par lesquelles Jésus accueillait les missionnaires fatigués. Mais Matthieu s'était complètement désintéressé du départ, de l'activité ⁽³⁾, du retour ⁽⁴⁾ des voyageurs apostoliques. Il n'a donc pas à rapporter ici les paroles de Mc 6 ³¹, épilogue d'un récit accessoire dont il a volontairement tout omis. De même qu'il a gardé en 11 ¹ la mention du départ, mais d'un autre départ que dans Marc, de même qu'il a conservé en 14 ¹² le

1. Mt. 5 ^{3. 5} (3 ⁴ de Tischendorf-Gebhardt ³⁾).

2. Des épithètes du roi messianique en Zacharie, 9 ⁹, Mt., qui utilise avec tant d'application ce passage, ne conserve que la douceur : πραῦς (24 ⁵).

3. Cf. M. 6 ¹²⁻¹³, L. 9 ³, avec Mt. 11 ¹ : μετέβη, dont le sujet n'est pas les Douze, mais Jésus.

4. Cf. Mc 6 ³⁰, L. 9 ¹⁰, 10 ¹⁷, avec Mt. 11 ¹², ἀπὸ γγγειλαν, conservé de Mc mais appliqué aux disciples de Jean, dans un sens et un ordre d'idées tout différent.

mot ἀπ' ἁγίων de sa source (Mc 6³⁰)¹⁾, mais dans une application absolument nouvelle, ainsi le δεῦτε, le verbe ἀναπαύειν du second évangéliste demeureront ici, transposés. Il universalise l'appel, comme il généralisait, tout à l'heure, les béatitudes²⁾, et de même qu'il a insisté sur le côté intérieur des dites béatitudes³⁾, il spiritualise, à présent, le repos promis. Ce repos, expressément mentionné en 28 et 29, demeure le thème de tout le passage. La finale de chaque verset ramène à ce leitmotiv, suggéré de Marc. Le passage sera rythmé comme le morceau qu'il complète. Quant au contenu, Matthieu n'a pas de peine à le trouver. Avait-il besoin de toute sa connaissance de l'Écriture, pour que l'exclamation initiale du Sauveur, — qu'il venait de transcrire, d'après sa source, en 11²⁵, — et la répétition du mot Père (11²⁶), lui remémorassent les versets 1 et 10 du ch. 51 de l'Ecclésiastique. La révélation aux petits rappelait les versets 13. 14. 28. La connaissance du Père, les versets 13. 14. 20. 21. 27; la volonté révélatrice : 25. Matthieu n'a qu'à continuer à s'inspirer de ce chapitre, de ce passage. Nous avons déjà constaté comme il l'a fait fidèlement⁴⁾.

Entre toutes ces raisons et ces explications d'une composition Matthéenne de 28. 29 et 30, il y en a une, répétons-le, qui est

1. Notez en effet que Mt. 14¹², précède immédiatement, comme Mc 6³⁰, la première multiplication des pains. Les deux passages sont donc bien parallèles.

2. En 5³⁻¹¹, c'est lui qui substitue la troisième personne à la seconde dans les béatitudes, d'après l'usage de l'Ancien Testament. Cf. par exemple, Ps. 1¹ et ce Ps. 119 qui paraît avoir influé en outre sur le nombre des béatitudes mathéennes (*infra*, p. 103). Mais Mt. est bien forcé de reprendre, au verset 11, le discours à la seconde personne, qu'il trouvait dans la source et que Luc n'a pas quitté.

En 5¹⁷ et ss., il généralise, nous l'avons vu, cette opposition entre l'enseignement mosaïque et celui de Jésus, que présentait la péricope du divorce.

En 12¹⁵, il applique à « tous » ce que Marc 3¹⁰, disait de « beaucoup ».

En 12¹⁶, il fait interdire à tous les assistants ce que Marc (3¹²) entendait des seuls esprits impurs.

En 15³⁰, il présente, comme en 4²¹ s., un tableau d'ensemble au lieu de l'unique guérison du sourd-muet (Marc 6³²).

En 20¹⁶, l'addition de l'article οἱ ἐσχατοί... οἱ πρότοι universalise la portée d'une sentence moins vaste (Mt. 19³⁰, L. 13³⁰, cf. Jülicher, *Gleichnissr.* II, 469).

En 24⁹, là où Marc et Luc portent : « Vous serez haïs par tous », il précise : « par toutes les nations ». Même mention de toutes les nations, enfin, en 28¹⁹, passage que Loisy (*Morceaux*, 134), rapproche précisément de l'invitation solennelle : « Venez à moi, tous. »

3. Il n'a pas faussé, mais souligné le sens moral du mot πῶχοι (5³). Pour les autres différences avec Luc, cf. *infra*, p. 103 s.

4. *Supra*, p. 18. L'appel, le dire sur le joug et l'enseignement, puis sur le réconfort, se présentent dans le même ordre qu'en l'Ecclésiastique (51²³⁻²⁵).

centrale et décisive : la correspondance de δεῦτε... ἀναπάσσω ὑμᾶς (Mt. 11²⁸), avec δεῦτε... ἀναπάσασθε de Mc 6³¹, dans le passage parallèle¹¹. C'est bien ainsi que les vestiges de Marc se laissent reconnaître en Matthieu⁽²⁾. Le même passage, la mission des disciples, en présentait déjà deux autres exemples. Nous les avons cités : la transposition du *départ*, (Mt. 11¹, Mc 6¹²), et, plus loin, celle du mot ἀπὸ γαλιλαῖαν (Mt. 14¹², Mc 6³⁰). Nous semblons en droit de conclure : l'appel du Christ en Mt. 11^{28, 29, 30} est œuvre rédactionnelle du premier évangéliste. Les paroles qu'il prête au Maître, faisant écho à celles de la Sagesse dans

4. Loisy (*More*, 436), a noté, comme je l'ai fait indépendamment de lui, la correspondance des deux invitations au repos, en Mt. 11²⁸ et Mc 6³¹. Il ne conclut pas à l'origine matthéenne de l'appel du Christ, parce que « l'ensemble du discours, dans Matthieu, paraît d'une seule venue ». Il s'agit de tout le passage 11^{23-12¹}. Il est permis, cependant, de trouver quelque différence entre le cri de reconnaissance de Jésus (11^{23, 26}), dont le caractère historique paraît beaucoup moins suspect, et la théologie du verset suivant, comme, de nouveau, entre le verset 28, abstrait, froid, sans adresse spéciale, et l'appel plein de tendresse à tous ceux qui sont las. Sans doute, c'est le parallélisme suivi avec l'Ecclésiastique 51, qui établit le plus sûr lien de parenté entre les trois fragments de ce passage : mais Jésus, s'il a prononcé, et dans ces termes précis, l'exclamation initiale, peut avoir imité spontanément le langage du fils de Sirach. L'écrivain postérieur du verset 27, à supposer qu'il n'ait pas rédigé, dans ce sens, les premières paroles du Sauveur, aura remarqué du moins cette ressemblance : il l'a, par son addition, accentuée. Matthieu, enfin, dans un morceau surajouté et d'un ton différent, a moins assuré l'harmonie réelle que l'unité factice du passage, en poursuivant le même parallélisme, peu difficile à discerner.

2. Καθῆσθαι, inutilisé par Mt. quand il le rencontrait en Mc 3³⁴, reparait un peu plus loin (Mt. 13¹), non sans gaucherie, et malgré sa répétition en 13², où le fournissait encore la source (Mc 4¹). — Ὑμεῖς, un peu emphatique, de la source (cf. L. 10²⁴), se reconnaît à l'emphase de ὑμῶν (Mt. 13¹⁶) et de ὑμεῖς (13¹⁸), faisant écho à ὑμῖν (13¹¹), et contraste à ἐκείνοις (*ib.*). — Sur les traces de Mc 4²⁶⁻³⁰ dans la parabole de la Zizanie, cf. *infra*, p. 41 s. — « Le Fils de l'homme » n'est, en Mt. 16¹³, qu'une anticipation de Mc 8³¹, immédiatement après la confession de Pierre. — Le dire sur la foi toute puissante, omis en position parallèle à Mc 9²³, est remplacé bientôt par Mt. 17²⁰, que Mc et L. ignoraient en cet endroit. — Qui n'a reconnu la trace mal effacée de ἀγαθέ (Mc 10^{17b}), dans le τί ἀγαθόν fameux de Mt. 19^{16b} ? — « Tout le peuple était saisi d'admiration pour son enseignement » (Mc 11^{18b}). Cette phrase, un peu reculée, sert à souligner en Mt. (22³³), l'effet de la discussion sur l'immortalité. — « Et le laissant, ils s'en allèrent » (Mc 12¹²), devient en Mt. la conclusion d'une péripécie ultérieure (22³²) : ce morceau sur l'impôt faisait immédiatement suite, dans le second évangile, au passage d'où a été transposée la finale en question. — Mt. 22^{46b} est, à Mc 12^{34c}, dans un rapport absolument identique. — Ὑπόκρισιν (Mc 12¹⁵), est tourné en ὑποκριταί, Mt. 22¹⁸. — Ἀφῆκεν (Mt. 22²⁵), quoiqu'il ait un autre complément, correspond bien à son parallèle : ἀφῆκεν, de Mc 12²⁰. — Après la répétition de paroles identiques, c'est bien le καθὼς εἶπεν ὑμῖν, de Mc 16⁷, qui transparaît en la conclusion de Mt. : ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν. — Humbles, mais résistants indices de procédés rédactionnels, que ces expressions ; démarquées ou transposées, elles continuent de porter en elles, visible à qui les rapproche de la source, le signe à peine brouillé de leur véritable origine.

l'Ecclésiastique, constituent donc, comme en 23³⁴, une identification pratique de la Sagesse et de Jésus.

La typologie matthéenne ne pouvait s'arrêter à Jésus. Elle s'est exercée sur son entourage : sa mère, son précurseur, ses apôtres.

La mention de Rahab et de Ruth parmi les ancêtres de Jésus, (Mt. 1⁵⁴), paraît une addition de l'évangéliste⁽¹⁾, car elle ne se lisait pas dans la généalogie des Chroniques⁽²⁾, bien qu'on y trouvât la mention de Thamar et de Bethsabée. Matthieu, en y ajoutant deux noms, attirait volontairement l'attention sur cette liste de mères, sévèrement jugées par le monde, mais appelées de façon plus ou moins anormale à perpétuer la race d'où sortirait le Christ. Aux yeux de Matthieu, leur position n'était pas sans rapport avec celle de Marie, attaquée, elle aussi, dans sa réputation, pour le mode tout extraordinaire dont elle avait conçu Jésus. La même préoccupation se fait jour dans le récit de la première apparition angélique accordée à Joseph (1¹⁸⁻²⁴) : c'est la réfutation directe des calomnies juives, comme la mention de Rahab, de Ruth, leur était, dans la pensée du temps, une réponse figurée. A la solution de fait, donnée par l'ange, Matthieu éprouve le besoin d'ajouter la confirmation prophétique, de sorte que la conception prodigieuse de Jésus apparaît encadrée entre la leçon symbolique donnée par d'étranges aïeules, et la prédiction censée claire d'Isaïe. Au contraire, le rédacteur prématthéen de la généalogie ne paraît pas avoir connu ces scrupules. Il donnait la descendance du Christ par Joseph et finissait probablement ainsi : « et Joseph engendra Jésus »⁽³⁾. Quoi qu'il en soit de cette dernière hypothèse, il reste que la quadruple mention de Rahab, Ruth, Thamar et Bethsabée, n'est pas faite, en

1. Holtzm., *Syn.* 188. — A. Réville, *Jésus*, 348. — 2. I. Chron., Ch. 4-5.

3. C'est à cette leçon primitive qu'a grand chance de se référer la formule du ms. syriaque sinaïtique; elle est intermédiaire entre la leçon du généalogiste et celle du Matthieu canonique (cf. *v. g.* P. W. Schmiedel, *Cheyne. Art. Mary.* III, 2961 s.; J. Häcker, *Z. W. Th.*, 66, I, 46. C'est également l'opinion de Loisy, *R. Crit.*, 61, II, 343. On n'est pas forcé d'affirmer (avec Holtzm., *Syn.*, 189), que Mt., racontant la conception virginale, ait dû nécessairement rejeter la plus vieille de ces leçons. Peut-être croyait-il, comme plus tard le copiste syrien, et comme ses propres contemporains, pouvoir concilier bizarrement les termes primitifs de la généalogie avec la conception virginale. Cf. J. S., *Rev. crit.*, 97, II, 444 ss.; B.-W. Bacon, *Hastings*, II, 140, 1 col.; *Anecdota Oxoniensia*, class. ser., VIII, 1898, 76. (Dialogue de Timothée et d'Aquila, édité par F.-C. Conybeare).

Matthieu, sans une intention typologique. Elle cadre bien avec ses habitudes, et avec son insistance actuelle à présenter, comme divinement extraordinaire, la maternité de Marie.

Qu'Elie fût la figure du Précurseur, ce n'est pas Matthieu qui l'a inventé ⁽¹⁾. Il a pris, du moins, quelque plaisir à y insister.

Je n'en ferais pas reposer la preuve sur un détail douteux de critique textuelle. Les mots ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφύν αὐτοῦ, dans la description du costume de Jean, (3⁴) achèvent de marquer sa ressemblance extérieure avec Elie ; ἀλλὰ ὁ αὐτὸς καὶ ζώνην δερματίνην περιεζωσμένος τὴν ὀσφύν αὐτοῦ. (Septante, 2 Rois, 1⁸). Or le manuscrit D et plusieurs versions latines dont l'Itala, omettent, en Marc, la « ceinture de peau ». J. Weiss ⁽²⁾ croit pouvoir conclure que cette expression, originairement absente du second évangile, a été ajoutée par Matthieu, dans le sien, à dessein de rendre plus sensible l'assimilation du grand prophète au précurseur. Si tentante que paraisse l'hypothèse, il semble plus prudent de s'en tenir, pour l'instant, au texte communément reçu de Marc, avec les éditions de Tischendorf-Gebhardt, B. Weiss, Westcott-Hort, Weymouth et Nestle.

Au contraire, les retouches rédactionnelles de Matthieu ne sont guère discutables en 11¹²⁻¹⁶. L'équivalent des versets 12 et 13 se lit en Luc, (16¹⁶), dans un contexte différent, que nous avons eu déjà l'occasion d'estimer relativement originaire ⁽³⁾.

A l'endroit où Matthieu a inséré ⁽⁴⁾ : « la loi jusqu'à Jean » ; on lit autre chose dans le 3^e évangile : le reproche adressé aux Pharisiens de n'avoir pas reçu le baptême du Précurseur (L. 7²⁹⁻³⁰). A sa place dans Luc, où il cadre bien avec tout le contexte, ce reproche paraît transposé, en Matthieu, dans un groupement tout postérieur et artificiel (21^{31b-32}).

Il y fait suite, en effet, à la parabole des deux fils (31^{28-31b}) intercalée par le 1^{er} évangéliste ⁽⁵⁾ entre deux morceaux tirés de Marc : la question des prêtres sur l'autorité de Jésus, (Mt. 21²³⁻²⁸), et l'apologue des méchants vigneron, (21^{33ss.}). Il donne à la parabole des deux fils une portée allégorique,

1. Cf. Mc 9¹³.

2. *Das älteste Ev.*, 124.

3. *Supra*, 41.

4. *Contra*, Holtzm., *Syn.* 67.

5. Jülicher, *Gleichn.* II, 382.

qui n'était pas originaire⁽¹⁾. Il sert à encadrer ce passage dans un discours relatif au Baptiste. Ce faisant, Matthieu modifie l'équilibre et l'économie du morceau 21²³⁻²⁸ (2). Il était question surtout de l'autorité de Jésus; Jean-Baptiste n'y paraissait qu'incidemment. Or Matthieu détourne l'attention de ce point central, pour la concentrer sur la prédication de Jean⁽³⁾. Afin de rejoindre plus sûrement le début du discours, par dessus la parabole qu'il y a attachée, le rédacteur ajuste les expressions de 21³²: « Vous n'avez pas cru », à celles de 21²⁶: « Pourquoi n'avez-vous pas cru? » La double mention du baptême, (L. 7³⁰), est remplacée par une double mention de la foi: une triple même, car le verbe πιστεύειν est, une fois encore, répété, pour préciser le sens et le but de μετεμελήθητε (21³²), qui correspond à son tour, comme application expresse au μεταμελήθεις, (21³⁰), de la petite parabole.

La différence des contextes où sont rapportées les sentences parallèles, Mt. 21^{31 b 32} et L. 7^{30, 31}, n'apparaît donc pas favorable à la plus grande fidélité de Matthieu. Il faut ajouter que la suite 11^{12 16} puis 11¹⁶, en Matthieu, est assurément moins naturelle, plus lâche que la suite L. 7³⁰ et 7³¹ (4). Nul doute donc: le 1^{er} évangéliste a transporté en 23^{31, 32} les versets qui se lisaient, dans la source, après Mt. 11¹¹. Il les y a remplacés par les versets actuels 11^{12, 13}, dont l'équivalent plus primitif figurait ailleurs dans le recueil (5), (L. 16^{16, 17}). Pour encadrer cette sentence: « la Loi jusqu'à Jean », dans le contexte où il l'introduit, Matthieu la retourne (6), la rattachant à ce qui précède par la première mention du Baptiste, amorçant aussi, par la répétition du nom de Jean, l'addition relative à son rôle d'Elie. Anticipée de Mc. 9¹³ (Mt. 17¹²), cette identification typologique de Jean et d'Elie est la pointe de tout le passage. Elle est préparée par la place donnée aux prophètes dans la phrase qui précède; la Loi, mise en seconde ligne, n'y est plus qu'une prophétie comme une autre, sujet, avec πάντες

1. Jül., *ib.*

2. Jül., *Gleichn.* II, 384.

3. On reconnaît encore là son goût pour le personnage prophétique et prophétisé du Précurseur.

4. Jül., *Gleichn.* II, 24. — B. Weiss, *Lukas*, 66 s. note aussi que ἐδικαιώθησαν (L. 7²⁹) devait, en la Source, comme en Luc, préparer et rendre intelligible ἐδικαιώθη de L. 7³⁵ (Mt. 11¹⁹).

5. Dalman, *Worte*, I, 113-116.

6. Welhausen, *Mt.* 54.

οἱ προφῆται, du même verbe ἐπροφήτευσαν. Jean, c'est l'accomplissement déjà, le commencement de la fin, le Précurseur prédit. Et Matthieu de révéler d'un ton mystérieux la réalisation des figures : εἰ θέλετε δεῖξασθαι... ὁ ἔχων ὅσα ἀκούτω ⁽¹⁾.

Même insistance sur le sens caché de ce symbolisme en 17² : « Ils n'ont pas dû le reconnaître ». Même besoin de souligner l'interprétation typique : « Alors les disciples comprirent qu'il leur parlait de Jean-Baptiste », (17¹³). Une main identique, celle du dernier rédacteur, est aisément reconnaissable aux deux endroits.

Les disciples, à leur tour, ne resteront pas isolés dans leur personnalité réelle. Comme s'il tendait à les doubler, eux aussi, de types qui les figurassent, Matthieu les assimile, en quelque sorte, aux prophètes de l'ancien temps. A la fin des béatitudes, Luc, qui est généralement plus fidèle à la source dans les parties communes du Sermon ⁽²⁾, notait la ressemblance entre les persécuteurs d'alors et leurs ancêtres (6^{23c}). Matthieu ne fait pas cette distinction. C'est du côté des persécutés qu'il compare les diverses générations, pour constater qu'elles se font moralement suite, et que les disciples du Christ prolongent, au moins sous ce rapport, la ligne des anciens prophètes : τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν (5¹²).

Bien mieux, c'est Jésus même que les disciples continuent : En tête du discours de Mission (Mt. 10⁸), on lit une énumération de prodiges que devront opérer les disciples : « Guérissez les infirmes, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons ». Mais l'ordre de ressusciter des morts trahit assez la non-historicité d'une pareille sentence. D'autre part, il ne paraît pas qu'elle ait figuré dans la source. Luc atteste seulement la recommandation de guérir les malades et de chasser toute espèce de démons (L. 9^{1.2} 10⁹). Celui qui a développé ce programme thaumaturgique avec une telle ampleur, devait viser autre chose que la première tournée d'essai des apôtres. Son horizon était plus large : la grande mission universelle de l'Eglise. A ce dédain du cadre réel et

1. Mt. lisait ce refrain en Mc 4⁹, 4²³ et, peut-être, dans les Discours, en l'endroit parallèle à L. 14³⁵. Outre le présent verset Mt. 11³⁵, et 43⁹, où il le tient de Mc 4⁹, le premier évangéliste l'emploie encore en 13¹³, après avoir expliqué la parabole de la Zizanie.

2. Loisy, *Disc.* 4. — C.-W. Votaw (*Hastings, extra-volume*, 9), reprend H. Holtzmann et Wendt de marquer la même préférence.

même vraisemblable, à cette largeur de perspectives, on pourrait, sans trop de hardiesse, soupçonner Matthieu. Mais ce qui donne plus de poids à la supposition, c'est que la liste, ainsi enrichie, se trouve correspondre à cette collection typique de prodiges, que Matthieu vient précisément d'apporter, (8-9³³). On y trouvait une résurrection, comme miracle principal, (νεκρούς ἐγείρετε), une guérison de lépreux pour commencer, (λεπρούς καθαρίζετε), un exorcisme pour finir, (δαιμόνια ἐκβάλλετε). Il est remarquable que les deux traits spéciaux à l'énumération de Matthieu correspondent mot pour mot à deux traits assez notables de la réponse de Jésus aux envoyés de Jean: « les lépreux sont purifiés, — les morts sont ressuscités ». (Mt. 11⁵, L. 7²²). On a le droit de conclure avec Loisy⁽¹⁾: « L'idée fondamentale du passage est que les apôtres pourront faire les mêmes miracles que le Sauveur lui-même ».

C'est ainsi que, dans Matthieu, les personnages, — tout comme, nous le verrons, les cadres et les formules, — se reflètent et se répliquent en de rabbiniques façons. Qu'il y eût de la typologie dans le 1^{er} évangile n'était pas chose à découvrir. Peut-être avons-nous précisé, du moins, la part qui en revient à Matthieu. Elle consiste moins à inventer qu'à souligner des rapprochements déjà trouvés. Entre toutes les manifestations de cette tendance, la plus notable, avec l'appel prêté au maître en 11^{28 ss}, c'est ce remaniement du discours sur la montagne qui aboutit à présenter, dans un si saisissant relief, la position respective du Royaume et de la Loi, de Moïse et de Jésus⁽²⁾.

1. *Morc.* 79.

2. On a pas cité dans ce paragraphe l'assimilation de Judas à Achitophel (2 Sam. 17³³) et de Jésus au berger d'Ephraïm (Zach. 11¹²). C'est qu'il est trop difficile de préciser ce qui, dans ces comparaisons, revient probablement à Matthieu. Elles seront, d'ailleurs, plus commodément étudiées en même temps que la citation de Zacharie, dans le paragraphe consacré aux prophéties proprement dites, p. 33-35.

§ II. — Prophéties

Prophéties traditionnelles déjà rattachées à un fait précis : l'Etoile, la Vierge-Mère, Bethléem, Arrestation du Christ. — Allusions prophétiques traditionnelles que Mt. rend plus explicites : but des paraboles, l'abomination de la désolation, Messie sur les nuées. — Textes déjà tenus pour messianiques mais dont l'application à tel fait spécial vient de Mt. : « Il a pris nos infirmités » ; « Il ne criera pas... ». — Mt fait lui-même des rapprochements nouveaux : retour d'Égypte, pleurs de Rachel, le Nazaréen (?), trahison de Judas, Zabulon, ἔλεος θέλω, κέψονται. — La prophétie influe sur les faits : le fiel, les deux ânes, la louange des enfants.

Plus précis que la typologie, mais moins vivant et moins profond qu'elle, l'usage des prophéties écrites, les seules dont il soit question dans ce paragraphe, consiste, non plus à comparer personne à personne, ou réalité à réalité, pour trouver en l'une l'image prédestinée et anticipée de l'autre, mais à confronter un texte avec le fait qu'il a paru prédire, qu'il contenait d'avance sous le symbole des mots. — Ce serait pur truisme de dire que Matthieu s'y est complu. Mieux vaut noter la variété des procédés dont il use pour exercer, sur ce terrain, sa virtuosité d'ajusteur⁽¹⁾.

Est-il nécessaire de le rappeler ? Loin qu'on se piquât de de critique alors, dans l'étude des paroles bibliques, on tenait à honneur, au contraire, de fouiller plus bas que la lettre, d'en extraire toute espèce de sens, à quoi l'écrivain n'avait pas songé. La valeur historique d'une expression dans son contexte, son temps, son cadre réel, en un mot, c'était bien la chose du monde dont on prenait le moins de souci⁽²⁾.

Il s'en faut que toutes les prophéties consignées dans le 1^{er} évangile y aient été introduites par le rédacteur. Souvent la tradition les lui léguait, soit déjà insérées à place fixe dans la trame du récit, soit au moins sous la rubrique générale de prophéties messianiques : à l'évangéliste, alors, d'en préciser

1. Les allégations matthéennes des prophéties sont étudiées dans un esprit mi-critique, mi-apologétique, par Aug. Clemen, *der Gebrauch des A. T.* 60-94.

2. Cf. Holtzm., *Lehrb. Theol.* 39 s. — Schürer, *Gesch.* II, 270. Meyer, *Auf-erst*, 48. — Lagrange, *Méthode hist.*, 99 ss., 113 s. — C'est le procédé *midrachique*, ou investigateur, des Juifs d'alors et de Jésus (Mc 12 26^s). Paul y reste fidèle (1 Cor. 9 3 ; Rom. 10 5-9 ; Gal. 4 21-31). Les évangélistes n'en usent que trop, hors même des prophéties, dans l'allégorisation des paraboles.

l'application. Il ne se faisait pas faute de découvrir lui-même des rapprochements nouveaux entre les livres saints et la vie de Jésus. A lui revenait, dans tous les cas, le soin de présenter au mieux, dans leur plus exacte harmonie, les oracles avec les faits.

Le récit matthéen de l'enfance a un caractère si étrangement un, avec le monotone ressort des songes cinq fois avertisseurs ⁽¹⁾, et le refrain cinq fois redit des prophéties réalisées ⁽²⁾, qu'on serait tenté d'attribuer à un même auteur, dans tout son ensemble, la mise en jeu de cette divine machinerie. Mais le fait est que, s'il l'a montée toute, il n'en a pas, du moins, créé toutes les pièces. Pour ne parler que des citations, il a seulement augmenté leur nombre.

La tradition chrétienne lui fournissait, sans doute, les deux premières ⁽³⁾. Elles étaient unies déjà au récit de la conception virginale et de la naissance à Bethléem. L'allusion à l'étoile prédite dans le livre des Nombres ⁽⁴⁾, n'était pas moins traditionnelle ⁽⁵⁾. Si Matthieu avait inventé la légende des Mages pour utiliser ce trait, il l'aurait mis, on en peut croire sa sollicitude habituelle, en plus éclatante lumière. Mais il se contente, au contraire, de s'y référer incidemment : « αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ».

Il n'en va pas de même avec la prophétie d'Isaïe sur la naissance d'Emmanuel. Matthieu en fait la citation expresse ^(1 33). Il a soin de suivre la tradition de la Septante : ἡ παρθένος. Le texte hébreu n'était pas aussi clair. מִלְכָּה est le correspondant exact de νεανίς, et telle est la traduction d'Aquila, Symmaque, Théodotion, au passage cité. La Septante rend ainsi le même mot en Exode 2⁸, Ps. 68²⁶, Cantique 1³. 6⁸. Il signifie proprement : « jeune femme », qu'elle soit vierge ou non ⁽⁶⁾.

Dans la citation également classique ⁽⁷⁾ de Michée, Matthieu pousse un peu plus loin la liberté. Pour mettre en relief la portée du texte, il insiste sur l'importance de Bethléem et

1. 1²⁰, 2¹², 13, 19, 22.

2. 1²², 2⁵, 15, 17, 23.

3. 1²³, 2⁶.

4. Nomb. 24¹⁷.

5. B. Weiss, *Mt.* 8 47.

6. Buhl, *Hebr.-aram. Handwörterb.* 44, in vocem.

7. Zahn, *Mt.* 94, n. 8. — Il conclut même de la légende de Menachem « que dans des cercles rabbiniques du III^e siècle, on attendait encore la naissance du Messie à Bethléem ».

non sur son humilité. « Trop petite » cède la place à : « pas la plus petite ». Il termine, sans en prévenir, par des expressions empruntées à LXX. 2 Sam. 5² : ἡγούμενος, qui répond à εἰσ-ηγούμενος, et le verbe ποιμαίνειν au futur⁽¹⁾, suivi de τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ⁽²⁾.

La façon absolument vague dont Matthieu se réfère aux prophéties pour les détails de l'arrestation de Jésus, (26^{54,56}), suffirait à faire supposer qu'il vise, là encore, des textes déjà considérés, autour de lui, comme messianiques. D'ailleurs, Marc présentait la même allusion, (Mc 14^{49b}). Le 1^{er} évangéliste y insiste. Il suppose que le Maître, s'adressant d'abord à Pierre, lui rappelle qu'il pourrait appeler à son secours plus de douze légions d'anges, (26⁵³) : « Mais comment s'accompliraient les Ecritures, disant qu'il en doit être ainsi? » (26⁵⁴). Cette première référence aux prophéties se lit dans Matthieu tout seul. Elle vient de lui, comme l'édifiante leçon placée, un peu plus haut (26⁵²), dans la bouche du Maître³. Jésus se retourne alors vers la foule. Il lui adresse les paroles déjà consignées dans le 2^d évangile, et termine en revenant, (26⁵⁶), sur l'idée qu'il avait anticipée, (26⁵⁴). C'est la même note finale qu'en Marc 14^{49b}, mais encore élargie.

Dans l'explication sur le but des paraboles, Matthieu, (13¹³), trouvait encore, dans sa source, la mention d'une prophétie, (Mc. 4¹²). Mais elle n'était pas explicite. Matthieu la garde, quitte à reprendre ensuite, sous forme de citation expresse, tout le passage d'où elle était tirée (Mt. 13^{14,15}). Et ce n'est pas tout. Marc revenant, un peu plus loin, (4³⁴), sur la manière parabolique de Jésus, Matthieu en profite pour noter, encore une fois, que c'était là chose prédite. Il introduit alors, sous le nom du « prophète Isaïe »⁽⁴⁾, une parole de

1. ποιμαίνειν se trouve également, et au futur, en Michée 5⁴.

2. La mention des « chefs », au lieu des « cités », ne repose que sur une différence de lecture dans l'hébreu : la vocalisation אֲלֵם au lieu de אֲלֵם.

3. A. Jülicher, *Hauck*³, XII, 433.

4. Sur la peine qu'a prise Saint-Jérôme pour éluder cette inexactitude de référence, cf. Zahn, *Mt.* 479, n. 28. Je laisse à sa prudence bien connue la responsabilité de la conclusion. « Im voraus ist zu bemerken, dass Hieronymus z. St. und tract. in Ps. 78... alles getan hat, um durch schillernde Darstellung bis zur handgreiflichen Unwahrheit das Urteil seiner Leser zu verwirren. Während er z. St. noch offen bekennt dass die LA per Asaph prophetam lediglich seine Konjektur sei (sed mihi videtur in principio ita editum), gibt er im traktat, p. 59, 10, als Text, des Mt., quod scriptum est, sofort aber p. 59, 24, quod scriptum est in Asaph propheta mit dem Beisatz :

Psaume, (78²). Dans la première moitié de la citation, il suit la Septante, en substituant, toutefois, au singulier le pluriel *παράβολαίς*, qui cadre plus nettement avec le contexte ; dans le même but, il traduit directement de l'hébreu le second membre parallèle.

En 24¹⁵, où Marc, (13¹⁴), lui fournit encore une citation prophétique, Matthieu ne fait qu'ajouter le nom d'auteur et préciser l'application, en remplaçant par : « le lieu saint » la circonlocution de la source. Il y était pleinement autorisé, sinon par la ruine de Jérusalem et du temple, que ne visait pas précisément cette prédiction, du moins par le contexte de Daniel et spécialement par les passages Dan. 9²⁷, 11³¹.

En 26⁶⁴, substituant : « sur les nuées » au texte de Marc (14⁶³) : « avec les nuées », il assimile ainsi plus parfaitement la prédiction de Jésus avec celle de Daniel 7¹³, d'après la Septante. Μετά représentait l'hébreu, que suit également Théodotion.

Il arrive que des textes soient livrés à Matthieu comme messianiques, sans que la tradition ait fixé le détail et l'occasion précise de leur application. Ainsi en est-il pour les prophéties citées en 8¹⁷ et 12¹⁸. Dans le premier de ces passages, Matthieu traduit d'après l'hébreu : αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαθεν καὶ τὰς νόσους ἐδάσπασεν. Dans le récit des miracles, cette leçon est plus utilisable que celle de la Septante : οὗτος τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὁδυνᾶται. Il s'agissait, dans l'original, des maux que le serviteur de Yahvé prend sur lui, en les subissant. Matthieu parle de ceux qu'il fait disparaître et guérit⁽¹⁾. Rien ne peut faire supposer⁽²⁾ que l'évangéliste songe à la souffrance de compassion, ou à la fatigue des cures opérées,

Sic invenitur in omnibus veteribus codicibus, sed homines ignorantes tulerunt illud. Da bis heute keine einzige griech. Hs., keine alte version und keiner der alten Schriftsteller, welche über die Stelle als Textkritiker sich geäußert haben, diese Behauptung bestätigt hat, so liegt hier eine der bekannten Erdichtungen des Hieronymus vor ». — On excusera la longueur de cette citation. Elle nous justifie d'attribuer incidemment à Matthieu la bévue en question. Elle aide aussi à comprendre, par l'exemple d'un grand savant de profession, comment on s'est fait, pendant longtemps, de la parfaite probité critique, une idée différente de la nôtre. A plus forte raison ne saurions-nous être scandalisés, en voyant de simples évangélistes tirer parfois doucement de leur côté les textes ou les faits.

1. Sur le peu d'à propos de cette citation, cf. Soltau : *Zur Ents. d. I. Ev.* (Znt. W., 1900, 227). Wernle, *altchrist. apologetik im N. T.* (Znt. W., 1900, 47).

2. *Contra* Zahn. *Mt.* 343. Holtzm., *Syn.* 227.

par quoi Jésus prendrait vraiment sur lui les misères dont il délivre.

En 12¹⁸, le Christ vient de guérir tous les malades et de leur enjoindre le silence. Double simplification opérée par Matthieu sur sa source, (Marc 3¹⁰⁻¹³). Elle ne mentionnait que beaucoup de guérisons. L'ordre de se taire était donné aux démons seuls : il ne visait pas, en cet endroit, les prodiges accomplis par Jésus, mais sa qualité de Fils de Dieu, que les possédés acclamaient. Dans Matthieu, la consigne universelle du silence, imposée par le Maître, après qu'il a étendu à tous ses bienfaits, prépare et introduit le passage d'Isaïe, (42¹⁻⁶), sur la bonté silencieuse du serviteur aimé de Dieu. Mais la soudure demeure artificielle et le texte déborde, de beaucoup, l'occasion qui l'a amené. L'apologète ne se contente pas du verset Is. 42² (Mt. 12¹⁹), qui aurait, du moins matériellement, quelque apparence de rapport avec la circonstance. Il en profite pour utiliser toute une tirade relative au Messie, où l'on n'oublie ni la prédilection divine dont il est l'objet, ni son triomphe sur la Gentilité.

La tendance de l'évangéliste s'accuse encore mieux là où il semble découvrir par lui-même, entre les prophéties et l'histoire de Jésus, des rapprochements nouveaux. Ainsi en 2¹⁵ : il lui faut laisser la Septante et traduire directement de l'original (Osée 11¹), pour montrer Dieu rappelant « son fils » d'Egypte. Le prophète avait simplement visé le retour du peuple avec Moïse. — Ainsi encore en 2¹⁸, où la vision grandiose de Jérémie 31¹⁵ ss. (LXX : 38¹⁵ ss.) est utilisée comme l'image d'une autre désolation semblable, prélude, pour le peuple, du salut⁽¹⁾.

La dernière référence prophétique du récit de l'enfance (2²³) est infiniment plus obscure. Les parents de Jésus vinrent habiter Nazareth, « afin que fût accomplie cette parole des prophètes, qu'on l'appellerait Nazaréen ». Matthieu veut-il indiquer seulement que le Messie devait apparaître dans l'humilité et serait méconnu de son peuple ? En ce sens⁽²⁾, ce serait

1. Cf. Jér. 31¹⁶ ss. avec la promesse du pacte nouveau : διαθήσεται... διαθήκην καινήν (ib. 31³² ss.). — Il n'y a pas à chercher d'identification entre Rama, au nord de Jérusalem, où Jérémie entend les pleurs de Rachel, et Ephrata, lieu près duquel elle fut enterrée, non plus qu'entre sa descendance et les enfants de Bethléem : ils n'étaient ni de la tribu d'Ephraïm, ni de celle de Benjamin.

2. Zahn, Mt. 114-117, après bien d'autres dont Paulus, Ebrard et Lange.

réaliser les oracles que de porter le nom méprisé ¹⁾ de Nazaréen. Il paraît extrêmement difficile d'admettre que Matthieu, s'il avait sous-entendu tout cela, se fût exprimé d'une façon à la fois si vague, par sa référence toute générale aux Prophètes, et si précise, par l'emploi du mot « Nazaréen » ²⁾. C'est à ce terme même que les prophéties devaient, dans sa pensée, faire une plus ou moins directe allusion. Peut-être est-ce en appelant le Messie משיח, (Is. 41 ¹⁾), ou encore מנצח, (Jér. 23 ⁵ 33 ¹⁵), qui signifiait aussi « rejeton » ³⁾. Ναζωραῖος et la prophétie se rejoindraient, moyennant cette appellation de « rejeton », et un jeu de mots sur le terme משיח, un des vocables qui servaient à exprimer ce sens. Il se pourrait qu'en employant le pluriel : « les prophètes » l'évangéliste songeât aussi à l'histoire de Samuel. Il l'avait présente à l'esprit en écrivant 1 ¹⁸⁻²², spécialement, 1 ²¹, où l'ange du Seigneur annonçait à Joseph, à peu près dans les mêmes termes qu'à la mère de Samuel, la naissance prodigieuse d'un fils qui sauverait son peuple ⁴⁾. Il avait lu en cet endroit des Juges, que l'enfant serait un nazir. Et bien que Jésus, de fait, ne l'eût jamais été, peut-être trouvait-il, dans ce terme, une similitude prédite, un écho du moins matériel et de son, si imparfait fût-il, avec le nom de nazaréen. Quoi qu'il en soit, le premier rapprochement verbal entre Ναζωραῖος et משיח garde sa probabilité ⁵⁾. On a le droit de se demander si l'évangéliste, pour se contenter de références aussi vagues, ne s'estimait pas assuré que ses lecteurs le comprendraient. Peut-être visait-il quelque prophétie non canonique, mais couramment admise alors dans les milieux chrétiens.

A plus forte raison est-il difficile d'attribuer à Matthieu l'invention des épisodes de cette enfance légendaire, malgré l'extrême pauvreté des ressorts dramatiques, malgré la res-

1. Zahn, *Mt.* 116, n. 28. — D'après Bacher, *Agada der Tanaiten*, I, 358 s. (dans G. Dalman, *Grammat.* 31), un savant galiléen était encore, au temps d'Akiba, d'une telle rareté, qu'en désignant Rabbi José, originaire de Galilée, on accompagnait son nom du nom de sa province, au lieu de le faire suivre du nom de son père.

2. Mentionnons à titre de curiosité, l'opinion de W.-B. Smith (*Vorchrish. Jesus*) : Nazareth n'aurait pas existé. Jésus le Nazaréen, c'est-à-dire le Protecteur ou Sauveur aurait été, au siècle qui a précédé la naissance du Jésus historique, l'objet d'un culte secret très répandu dans le monde hellénique et même juif.

3. B. Weiss, *Meyer*, 57 s.

4. Juges, 13 ⁵.

5. Holtzm., *Syn.* 194.

semblance entre les massacres du Pharaon et celui d'Hérode, entre le salut de Moïse et celui de Jésus, entre leur retour d'Égypte à tous deux ⁽¹⁾. On ne peut dire ici que la prophétie ait créé l'événement qu'elle présuppose ⁽²⁾. Rien, sauf le style et le cadre, ne caractérise ces récits, dans leur essence même, comme spécifiquement matthéens ⁽³⁾. Il faut cependant faire exception pour 2 ⁽⁴⁾, imaginé par le rédacteur lui-même, afin de mettre d'accord la légende de la naissance à Bethléem avec la tradition historique sur le domicile nazaréen des parents de Jésus ⁽⁵⁾.

Sans qu'on puisse le certifier absolument, Matthieu paraît bien avoir inventé, au moins en partie, et développé, pour le reste, les rapprochements scripturaires sous-jacents à la légende de Judas. Le stade qu'elle présente dans le 1^{er} évangile est nettement postérieur ⁽⁶⁾, comme on peut s'y attendre, à celui du début des Actes (1 ⁽⁷⁾). Dans les deux récits, un champ, nommé le champ du sang, est acheté avec le prix de la trahison. Mais, dans les Actes, c'est Judas qui l'achète; il

1. Outre l'*Exode* 1 ⁽¹³⁻²¹⁾, 14, Josèphe *Ant.* 2. 9. 2.

2. Soltan, *Geburtgesch.* 25.

3. Dans l'origine de ces récits, il faut probablement faire une part à l'influence du folk-lore, peut-être, aussi, de réminiscences historiques, dont le cadre serait transposé. Ainsi, par exemple, l'histoire d'Hérode poursuivant Jésus n'est que la variante d'une légende très répandue. Cf. Gunkel, *Zum religionsgesch. Verst. des N. T.*, 69. Je traduis : « Partout en Orient et en Occident, dans les temps anciens et modernes, même tout à fait modernes, on raconte la même histoire des dieux et des héros, de Zeus, Apollon, Horus, Cyrus, Romulus et Rémus, en égyptien des trois fils de Ra, que poursuit Chéops, en sanscrit de Krischna, etc. ; pour une époque plus récente, on peut citer la légende haut-allemande de la naissance de l'empereur Henri III et la légende berbère moderne d'Elkhatef. C'est, en définitive, la même histoire que celle de la naissance de l'enfant. Apoc. de Jean 12 ; y sont apparentés les récits de la naissance et exposition de Moïse et les légendes analogues des rois Sargon I et Gilgames. C'est toujours le vieux roi poursuivant le nouveau dominateur dont l'oracle annonce la naissance ; mais contre toute attente, l'enfant est sauvé par un prodige et l'oracle obtient, finalement, son accomplissement. Des centaines de générations ont pris plaisir à ce récit ». Pour la bibliographie cf. *ibid.* et aussi : Usener, *Unters.* I, 77 et n. 30. — Pour l'étoile, cf. l'étoile de la mort de César (considérée ensuite comme présage de la grandeur d'Auguste), et l'étoile qui aurait guidé Enée jusqu'à Laurentum, sur la côte du Latium. Varron dans *Servius*, à *Enéide*, II, 804 ; Usener, *Unters.* 76 s. ; Soltan, *Geburtgesch.*, 26. — Pour les mages, cf. Cicéron, de divin. I, 23, 47 (41.90) : cf. aussi la venue à la cour de Néron du roi parthe Tiridates et de ses mages, son hommage... : προσκυνήσων σε τὸν ἔμῳν θεῶν, προσκυνήσων σε ὡς καὶ τὸν Μίθραν, son retour par un autre chemin : ἀνεκομίσθη δὲ οὐχ ἧπερ ἦλθε (Dio Cass. 43, 1. 2. 5. 7) ; Pline. Hist. Nat., 30. 16 ; cf. Soltan, *Geburtgesch.* 20. 36 s. ; Usener, *Unters.* I, 37.

4. Conrady, *Kindheitgesch.* 34 s.

5. *Contra* A. Plummer, *Hastings*, II, 798, col. 4 ; J.-H. Bernard, *Expositor* 1904, I, 430.

meurt d'une chute : περιγής. En Matthieu, aucontraire, Judas ne garde pas la somme qu'il a reçue : il la jette dans le temple et se pend. Ce sont les princes des prêtres qui achètent le champ du sang.

La fin du traître (ἀπελθὼν ἀπήγγεστο, 27⁵), est donc assimilée à celle d'Achitophel, (2 Sam. 17²³ LXX : Ἀχειτόφελ... ἀπῆλθεν... καὶ ἀπήγγεστο). Faut-il voir dans la circonstance qui détermine le désespoir de l'un et de l'autre, une légère insistance du rédacteur sur ce parallélisme ? Judas se pend après avoir constaté que son dessein a trop bien réussi : ἰδὼν... ὅτι κατεκρίθη, (Mt 27³), tandis qu'Achitophel se pend quand il voit ses desseins avortés : εἶδεν ὅτι οὐκ ἐγενήθη ἡ βουλή αὐτοῦ (2 Sam. 17²³).

C'est le texte de Zacharie, surtout, qui se trouve ici utilisé. On y voyait (Zach. 11^{12.13}) que les trente sicles d'argent, le prix du bon berger d'Israël, étaient jetés dans la maison du Seigneur, dans le trésor. Le prix du bon berger, pour Matthieu, représentait évidemment le prix que fut vendu Jésus. D'où avec l'emploi de termes presque identiques, l'addition qui se lit en Mt. 26¹⁵ (1). Mais alors, à en juger d'après le texte de Zacharie interprété en prophétie, Judas n'avait pas dû garder l'argent : il l'avait jeté dans le temple (Mt. 27⁵). Le champ du sang n'avait donc pu être acheté que par les prêtres, (Mt. 26^{6.7}).

Si on en croit le texte reçu de Matthieu, 27^{9.10}. (2), ἔλαβον, suivi de ἔδωκαν serait à la 3^e personne du pluriel ; il s'appliquerait mieux à l'action des sanhédrins, mais correspondrait moins bien aux mots ἔλαβον... ἐνέβαλον de la Septante, qui sont à la 1^{re} personne du singulier, comme le montre le contexte (3).

A la fin du verset 13 de Zacharie, une variante orthographique (4) de 𐤒𐤓𐤏𐤍 trésor, à savoir 𐤒𐤓𐤏𐤍 qui se lit encore dans le texte des Massorètes, donnait occasion à la vocali-

1. Cf. Zach. LXX, 11¹² : ἔστησαν τὸν μισθὸν μου τριάκοντα ἀργυροῦς.

2. Texte auquel se conforment Tischendorf, Westcott-Hort, B. Weiss, Weymouth et Nestle.

3. Il est très possible que ce qui reste de ce contexte en Mt. 27¹⁰, à savoir καθὰ συνέταξέν μοι Κύριος, ait amené la correction ἔδωκα (ms. N, Φ, syriaque du Sinai), qui est préférée par Zahn, Mt. 698. Les deux leçons sont presque aussi bien attestées : (édition Nestle).

4. Buhl, Wörterb. 16, 266.

sation : קֶזֶי « potier ». « Pour le potier », remplaçait donc « dans le trésor ». Le champ, qui avait été acquis avec le prix du sang, se trouvait ainsi précisé. Καθὰ συνέταξέν μοι Κύριος (Mt. 27¹⁰) fait écho à une mention analogue de l'ordre divin : εἶπεν Κύριος πρὸς μὲ (LXX. Zach. 11¹³). Si la citation est rapportée à Jérémie, c'est probablement en vertu d'une double association d'idées : avec le potier, chez qui va ce prophète en Jér. 18^{2,3}, et avec le champ acheté sur l'ordre du Seigneur, au prix d'un certain nombre de sicles d'argent, en Jérémie 32 (Septante 39), versets 6 à 16⁽¹⁾.

Est-ce Matthieu, est-ce une tradition antérieure qui a assimilé toute l'histoire des trente sicles au texte de Zacharie, faussement attribué à Jérémie par le rédacteur. Sans prétendre à trancher la question, l'intervention personnelle de l'évangéliste n'aurait rien qui surprenne⁽²⁾. La comparaison de Jésus et du bon berger est du même ordre que celle d'Achitophel et de Judas, sur laquelle le rédacteur est suspect d'avoir insisté, à en juger, rappelons-le, par le parallélisme des termes et des faits. Le traître constate le résultat de ses machinations : εἶδεν ὅτι (2 Sam. 17²³) ; εἰδὼν ὅτι (Mt. 27³). Il s'en va et se pend : ἀπῆλθεν... καὶ... ἀπήγγεστο (2 Sam. *ib.*) ; ἀπελθὼν ἀπήγγεστο (Mt. 27⁵). Il est probable que la tradition, si elle légua le rapprochement, ne l'avait pas poussé si loin. En outre, les autres traits particuliers à Matthieu, dans l'histoire de la trahison, sont visiblement rédactionnels. En 26²⁵, après avoir mentionné, en général (26²²), la question de tous les Apôtres : « Serais-je le traître ? » Matthieu ajoute une interrogation spéciale de Judas, à laquelle Jésus répond oui. La vraisemblance n'est pas mieux observée dans le discours de Jésus sur sa propre puissance, lors de son arrestation, (26⁵²⁻⁵³). Enfin, Matthieu se signale en deux autres endroits, (21⁴ et 24³⁰), pour son goût à citer des prédictions de Zacharie⁽³⁾. On comprend donc qu'on tienne l'utilisation de ce prophète en 27⁹, avec adaptation de la

1. La citation de Mt. 27^{9,10} se lisait textuellement dans le Jérémie des Nazaréens. Loin que Mt. l'ait prise dans un texte de ce genre (Resch. T. U. X¹, 336 s.), c'est bien plutôt la distraction de l'évangéliste qui a occasionné la naissance du texte apocryphe de Jérémie. (Zahn, *Gesch. des n. t. Kanons*, II, 806, et Mt. 697).

2. A. Wright lui-même ne fait pas difficulté de considérer les trente pièces d'argent comme une invention matthéenne. (*Synopsis*², 137).

3. En 21⁴², cf. Zach. 9⁹ ; en 24³⁰, *κόψονται*., Cf. Zach. 12¹⁰⁻¹³¹. Voir *infra*, p. 35 s.

légende, pour une trouvaille du rédacteur ⁽¹⁾. Il demeure toutefois possible que Matthieu ait rencontré ce texte de Zacharie dans une collection chrétienne de passages messianiques ⁽²⁾.

Moins intéressante, mais plus sûrement matthéenne est l'insertion prophétique Mt. 4. ^{15, 16} : « Terre de Zabulon et terre de Nephtali, sur la route de la mer, au delà du Jourdain, Galilée des nations, le peuple assis dans les ténèbres a vu une grande lumière, et pour ceux qui étaient assis dans la région et l'ombre de la mort une lumière s'est levée ». C'est pour préparer ce passage que l'évangéliste avance la mention de Capharnaüm (4. ¹³), ⁽³⁾ et parle dans le même verset des frontières, pourtant bien effacées, de Zabulon et de Nephtali. L'Écriture justifie, de la sorte, l'activité galiléenne du Maître, comme elle était censée avoir prédit son lieu de naissance et de demeure.

En 12. ⁷, la place où se trouve répétée ⁽⁴⁾ la citation : « Je veux la miséricorde et non le sacrifice », — entre l'avertissement ajouté par Matthieu ⁽⁵⁾ : « il y a plus grand que le Temple ici », et la sentence sur le fils de l'homme, maître du sabbat, — lui donne une valeur presque prophétique, comme si Jésus, se l'appliquant, signalait du même coup son accomplissement.

Dans la description apocalyptique de la Parousie, Matthieu signale, lui seul, l'apparition du signe du fils de l'homme (24. ³⁰), et, après les mots : καὶ τότε, qu'il transcrivait de la source ⁽⁶⁾, il insère, seul aussi, avant ὄψονται : κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς. Ce sera évidemment, à ses yeux, l'accomplissement des paroles de Zacharie : ἐπιβλέψονται... καὶ κόψονται (Zach. 12. ¹⁰), suivies en Zach., 12. ^{12, 13}, de l'énumération des tribus qui se lamenteront : κόψεται ἡ γῆ κατὰ φυλὰς φυλὰς κ. τ. λ., avec, pour finir (Z. 12. ¹⁴) : πᾶσαι αἱ ὑπολελειμμέναι φυλαί.

Si Matthieu ne craint pas de modifier les paroles du Seigneur, il ne craint pas davantage de modifier les faits eux-mêmes, dès qu'il s'agit de justifier une prophétie de plus. Dans le mélange qu'on donne à boire au crucifié, il remplace la myrrhe,

1. Wernle, *Syn.* 174; Jülicher, *Hauck*, XII, 433 (article sur Matthieu).

2. P.-W. Schmiedel, *Cheyne*, II, 2627.

3. Elle n'apparaissait en Mc (1. ²¹), qu'après la vocation des quatre premiers disciples.

4. Cf. 9. ¹³.

5. D'après 11. ^{31, 32}.

6. Mc 13. ²⁶, cf. L. 24. ²⁷.

(Mc 15²³), par le fiel : μετὰ χολῆς, (Mt. 27³⁴). C'est plus conforme au Psaume 69²², LXX : ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν. Le verset continue : καὶ εἰς τὴν διψάν μου ἐπότισάν με ὕδωρ. Marc (15³⁶) ayant déjà noté la réalisation de cette seconde prophétie, Matthieu veille à l'accomplissement de la première⁽¹⁾.

Quand Jésus entre à Jérusalem, Matthieu ne se contente pas comme Marc, (11²), et Luc, (19³⁰) de le faire asseoir sur un poulain. Il lui fait amener expressément, pour monture, une ânesse avec son ânon (Mt. 21² et 7). Ainsi se trouve plus littéralement réalisée la prédiction de Zacharie, où le parallélisme poétique, et le parallélisme seul, avait fait redoubler la mention de l'animal, (Zach. 9⁹ ; Mt. 21⁵).

Dans le même récit, Matthieu semble reproduire, avec une retouche analogue, un épisode dont on lisait l'équivalent, apparemment plus original, en L. 19³⁹⁻⁴⁰. Les Pharisiens y demandaient à Jésus d'imposer silence aux acclamations des disciples : « Je vous le dis, répondait-il, s'ils se taisent, les pierres crieront ». Dans Matthieu, (21¹⁵⁻¹⁷), ce sont des enfants qui font retentir, jusque dans le temple, le messianique hosanna. « Entends-tu ce qu'ils disent ? » interrogent scribes et sanhédrides : « Oui, réplique le Maître : n'avez-vous donc jamais lu : De la bouche des petits enfants et de ceux qui sont à la mamelle tu as fait sortir une louange parfaite ? » Matthieu donne d'après la Septante cette citation du Ps. 8³. En hébreu on lit נַחַשׁ, la « force » au lieu de אֱלֹנוֹן⁽²⁾. L'expression οὐδέποτε ἀνέγνωτε qui amène ce texte (Mt 21¹⁶), pour se rencontrer dans un autre passage en Marc (2²³), n'en est pas moins spécialement chère à Matthieu. Après l'avoir utilisée selon sa source en 12³, il recourt encore par deux fois, dans la même péricope, à un tour identique ou analogue, pour introduire, selon toute apparence, ses propres additions⁽³⁾. — La comparaison de Matthieu 21¹⁶ avec l'anecdote parallèle de Luc 19³⁹⁻⁴⁰,

1. Il n'omet pas, en outre, de mentionner le vinaigre (27⁴⁸).

2. Il n'est pas improbable que le texte original n'ait contenu aucune mention des petits enfants. La confusion entre פֶּה « de la bouche » et פֶּנֶם « de devant la face » est très fréquente. מְהִלִּים peut se traduire « les turbulents, les violents » ; enfin בִּקְיָם serait une altération de בִּקְיָם « celui qui se fait justice à lui-même ». On trouvait précisément ce mot à la fin du verset. Le contexte s'accommoderait mieux de cette correction. (Cours oral de M. Mayer Lambert, Hautes Etudes, 7 fév. 07).

3. 12⁵, 12⁷.

le besoin qu'a Matthieu de recourir à la traduction grecque d'un texte de psaume qui n'a pas été, en toute hypothèse, écrit dans cette langue, l'emploi d'une formule d'introduction dont l'évangéliste multiplie ailleurs l'usage, tout paraît assurément trahir la véritable origine du verset.

Il n'y avait pas lieu d'insister sur chacune des prophéties de Matthieu là où il ne fait que reproduire un texte déjà cité par Marc. D'autre part, il n'eût pas été suffisant d'étudier seulement les prophéties que notre évangéliste consigne pour la première fois, car il lui arrive, en dehors de ces cas, de rendre plus saisissantes ou plus précises des applications d'ailleurs traditionnelles : il en est ainsi, pour l'entrée du Christ à Jérusalem sur l'ânesse et sur l'ânon. Ce qu'on s'est efforcé de déterminer, c'est dans quelle mesure les prophéties du 1^{er} évangile appartiennent véritablement au rédacteur, qu'il ait eu le mérite de les découvrir, ou seulement de les insérer, d'adapter les textes aux faits, ⁽¹⁾, ou de conformer les faits aux textes. Tous procédés dont le but est facile à comprendre. Ils porteraient bien en épigraphe : τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν (Mt. 26⁵⁶).

§ III. — Allégorisation

« Vous êtes le sel... la lumière. » — Rendement de la Semence. — Parabole de la zizanie. — Parabole du filet. — Les Vignerons loués. — Les deux Fils. — Vignerons homicides. — Parabole du festin. — Parabole des talents.

Comme la prophétie, l'allégorisation est une forme de la typologie de détail. Elle procède de la même tournure d'esprit, du même besoin de chercher, par delà la simplicité des mots, des interprétations mystérieuses. Comme elle, elle est d'autant plus florissante que le sens historique des textes sur lesquels elle s'exerce, devint de moins en moins compris. C'est une victoire abusive de l'esprit sur la lettre, ou plutôt, de la pensée réfléchie des générations postérieures sur la spon-

1. On a remarqué que les Prophéties Mt. 1²³ et 21¹⁶ réclamaient le grec de la Septante, tandis que 2¹⁵, 8¹⁷ voulaient une traduction nouvelle sur l'hébreu. Matériellement, 13⁵ s'en accommode mieux aussi. L'une et l'autre versions sont suivies à la fois, sans altération du sens, en 4¹⁵ et 12¹⁵. Généralement, c'est le texte de la Septante qui fait le fond de la citation.

tanéité des dires primitifs. C'est l'anachronisme réduit en système, et le contre-sens hardiment transformé en méthode d'explication. Il était inévitable qu'elle séduisît Matthieu. Par bonheur, son imagination assez pauvre et la nécessité de serrer d'assez près encore la tradition, ont considérablement limité chez lui l'exercice de cette tendance. Elle se manifestera surtout dans les paraboles, matière prédestinée, par sa simplicité bien vite incomprise, comme par le traitement des premières générations chrétiennes et de Marc lui-même, à de plus amples modifications. On ne relèvera, faut-il le dire ? que celles par où Matthieu se distingue des autres synoptiques.

En §¹³⁻¹⁷ les retouches allégorisantes du rédacteur se sont trouvées déjà signalées, en même temps que le caractère artificiel et composite du morceau⁽¹⁾. Le dire parallèle à §¹³ « vous êtes le sel de la terre », se lit en L. 15³⁴⁻³⁵, après les paraboles de la tour à bâtir et du roi qui part en guerre (L. 14²⁸⁻³⁴). La sentence sur le sel y garde un peu mieux qu'en Matthieu son caractère originaire de comparaison⁽²⁾. Mt. 5¹⁴ n'a pas d'unité. La mention allégorique de « la ville » y coupe ce qui est dit sur la lumière. Les premiers mots : « Vous êtes, la lumière du monde », sont inspirés par le tour du verset précédent et le sens de la parabole sur la lampe³. Celle-ci se lit, en Luc, (11³³) — beaucoup moins développée et sans son application postérieure, — avec une autre sentence sur le même sujet, qui lui est juxtaposée de façon rudimentaire. On la rencontrait déjà en Luc 8¹⁶, parallèle à Mc 4²¹, après l'explication du Semeur. Cette place n'est probablement pas primitive⁽⁴⁾. Au moins l'allégorie expresse ne fait-elle pas encore son apparition. Pour la parabole de la lampe comme pour celle du sel, c'est donc le 1^{er} évangile qui paraît le moins fidèle à la simplicité de la source.

Dans la parabole du Semeur, Matthieu renverse la progression des rendements, telle qu'il la trouvait indiquée en Marc. Il y lisait, (Mc 4⁸), que le grain semé en une bonne terre donna, l'un, 30 contre un, l'autre, 60, un autre, 100. Il trans-

1. *Supra*, p. 40.

2. Cf. aussi Mc 9⁵⁰.

3. Cf. aussi 2 Sam. 23⁴, Prov. 4¹⁸, Is. 49⁶.

4. *Infra*, p. 248 s.

crit (13⁸) : l'un, 100, l'autre, 60, un autre, 30. En rendant la progression décroissante, de croissante qu'elle était dans le 2^d évangile, Matthieu semble insister, comme dans le reste de la parabole, sur l'insuccès de la prédication. Peut-être l'unité du morceau lui paraît-elle y gagner. C'est pourtant au détriment de l'esprit du passage, qui visait moins à justifier l'échec du Christ devant son peuple qu'à expliquer les différentes fortunes de l'Evangile. La pensée de Jésus était simple. Tous les grains semés ne poussent pas de même : les uns périssent, les autres portent fruit. A la seconde partie convenait naturellement un accent tout différent de celui de la première. De là en Marc les épithètes de καρπὸν (4⁸) (1), qui ont disparu dans les parallèles. De là aussi, sans doute, au cas où elle serait originaire, la gradation triomphale : ils donnent 30, 50 et 100 contre un. Au lieu de voir dans cette parabole et dans les autres une pure comparaison, on a voulu, de bonne heure, y découvrir une allégorie : chaque trait, presque, devait être symbolique et porter leçon. En monnayant la morale du récit, on la faussait. On en venait souvent à déplacer, si l'on peut ainsi parler, le centre de gravité d'un morceau. Dans le cas présent, l'équilibre entre échec et succès se trouvait rompu, par le simple fait qu'un plus grand nombre de détails se rapportaient à la stérilité du grain semé. C'est probablement sous cette impression que Matthieu a substitué le « decrescendo » au « crescendo », dans la phrase finale. Il eût pu s'apercevoir, pourtant, du contraste entre les deux parties de la parabole, fût-ce au relief de l'expression τὸν γινὼν καὶ τὸν (Mc 4⁸), qui est passée chez lui. Conserver ces mots de bon augure et donner, en même temps, au récit, une finale découragée, c'est là une de ces légères incohérences de forme, par où se trahit, dans les retouches du 1^{er} évangéliste, moins le tact averti d'un artiste que la préoccupation d'un docteur.

Relativement discrète jusqu'ici, la tendance de Matthieu à l'allégorie semble s'accorder beaucoup plus de jeu dans la parabole de la zizanie (13^{24-31, 36-44}). L'explication est de sa main (2). On le reconnaît à ses expressions (3), je ne parle pas de τότε (13^{36.43}) et ποσσὶ λήσιν (13³⁶), qui sont vétilles, mais de λόγους (13³⁸),

1. ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενον.

2. B. Weiss, *Mt.* s 256, n. 2.

3. B. Weiss, *Lehrb. der Einl. in das N. T.* s 504, n. 2.

οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας (13³⁸), οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ (13³⁹), συντελεία τοῦ αἰῶνος (13^{39,40})⁽¹⁾, τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν (13⁴¹)⁽²⁾, et du refrain : « Ce sera le lieu des pleurs et des grincements de dents » : (13⁴²)⁽³⁾. Pour finir, un second cliché : ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω, (13⁴³)⁽⁴⁾. Très matthéen aussi le tour de la pensée : l'extension mondiale donnée au champ de la parabole (13³⁸ cf. 5^{13,14} 12²¹ 28¹⁹), les anges et le royaume présentés comme appartenant au Christ : « ses anges », « son royaume » (13⁴¹)⁽⁵⁾. Luc ni Mc n'ont point coutume de s'exprimer de la sorte⁽⁶⁾.

Or il se trouve que la forme actuelle de la parabole de la zizanie est tout entière du rédacteur qui a écrit l'explication⁽⁷⁾. Les moindres traits, en effet, y ont une portée allégorique. Ils réclamaient, pour ne pas perdre leur valeur, d'être expliqués comme ils avaient été écrits, avec même précision et dans le même détail⁽⁸⁾. L'exégèse immédiate est le complément indispensable d'un tel enseignement. Mais cet enseignement n'appartient pas du tout à la manière authentique de Jésus⁽⁹⁾. L'exégèse en est, au contraire, marquée à l'estampille matthéenne. L'ensemble revient donc de droit au 1^{er} évangéliste.

La comparaison qui était à la base de cette allégorie était-elle une parabole de la zizanie⁽¹⁰⁾ ? Faut-il le croire parce que Matthieu appelle de ce nom : « parabole de la zizanie », le mor-

1. Cf. 13⁴⁹, 24^{3b}, 28²⁰. L'expression ne se trouve pas dans les autres synoptiques.

2. Cf. 7²³.

3. En dehors de 8¹², parallèle à L. 13²⁸, cf. 13³⁰, 22¹³, 24⁵¹, 25³⁰, qui ne se lisent que dans Mt., bien que, dans les trois derniers cas, Luc rapporte les paraboles parallèles.

4. Outre 13⁹, parallèle à Mc 4⁹, on le retrouve en Mt. 11¹⁵, où il souligne la comparaison, cette fois matthéenne (*supra*, p. 23), entre Elie et le Précurseur.

5. Indépendamment de Mt. 16²⁷, où l'attribution de αὐτοῦ au Messie paraît peut-être douteuse (bien qu'elle soit probable et supposée par la Vulgate *suis*), cf. « son royaume », Mt. 16²⁸, 20²¹, « ses anges » (24³¹). Si on en croit le ms. D et plusieurs vieilles versions latines pour la leçon de Mc 13²⁷ à laquelle s'arrête Tischendorf (suppression de αὐτοῦ), Mt. est seul à présenter le Christ comme parlant de ses élus (Mt. 24³¹).

6. Jésus parle pourtant de son royaume en L. 22³⁰,

7. Loisy, *Et. Ev.* 49 et 51.

8. Holtzm., *Syn.* 249.

9. A. Jülicher, *die Gleichnisreden Jesu*, en a établi la preuve de façon définitive. Cf. encore *v. g.* Holtzm., *Syn.* 71. 72, Loisy, *Et. Ev.* 57-93, J. Réville, *Rev. d'H. des Relig.*, 03, II, 82, A.-B. Bruce, *Cheyne*, II, 2439, A.-K. Rogers, *Life and teaching...* 203, etc. *Contra*, parmi les plus récents, Leop. Fonck, *die Parabeln des Herrn*, A. Bugge, *die Hauptparabeln Jesu*, A. Durand, *Etud. Relig.*, 20 juin 06.

10. Jülicher, *Gleichn.* II, 563, Wernle, *Anfänge*, 43.

ceau définitif (13³⁶)⁽¹⁾ ? La raison ne paraît pas convaincante et la dépendance de la zizanie par rapport à la seconde parabole de semence qu'on lit en Mc (4²⁶⁻³⁰), est aisément reconnaissable⁽²⁾.

Matthieu n'a pas rapporté cette parabole du bon grain. Il l'a estimée avantageusement remplacée par celle de la zizanie. Là aussi on voyait la semence, une fois jetée, pousser d'elle-même, sans intervention nouvelle, jusqu'au moment de la moisson. Mais, où l'on avait semé le bon grain, comment le mauvais avait-il poussé ? L'allégorie de la zizanie répondait à ce scandale des premières communautés. Elle complétait donc la leçon et ne se bornait pas, comme celle du filet, à mentionner la présence de l'élément maudit : elle en expliquait l'origine.

C'est matériellement même que la parabole de la zizanie a succédé à celle du bon grain, témoin l'endroit où elle se lit, témoin cette bizarrerie de position qui la sépare de son commentaire. Comme la parabole dont elle prenait la place, l'évangéliste l'a laissé suivre du grain de sénevé. Mais il ne pouvait dissocier cette nouvelle parabole de celle du levain, qui l'accompagnait dans les Discours⁽³⁾. C'était le moment alors d'insérer la conclusion de Marc. C'est ainsi que l'interprétation de la zizanie s'est trouvée reculée au v. 36⁽⁴⁾. L'hiatus béant entre la parabole et son exégèse, atteste encore que Matthieu n'avait pas les mains libres, mais considérait la parabole de la zizanie comme un réel substitut de la parabole du bon grain.

Le rapport entre l'une et l'autre n'est pas seulement extérieur. Il est intime. Admit-on que la parabole de la zizanie faisait paire avec celle du filet et différait de celle du bon grain⁽⁵⁾, il faudrait ajouter au moins qu'elle lui a postérieurement emprunté quelques traits. Mais il est difficile de retrouver, à l'allégorie actuelle de Mt. 13²⁴⁻³¹, une trame qui se distingue de celle du Bon grain. Les quatre étapes du récit sont les mêmes : semence, sommeil, germination, moisson. La première coïncidence n'est pas probante ; les autres le sont da-

1. Loisy, *Et. Ev.* 50.

2. E. Wendling, *Urmarcus*, 36 : « Mt. 13²⁴⁻³⁰, ist offenbar nur eine sekundäre Weiterbildung von Mc 4²⁶⁻²⁹ ».

3. Même suite en Mt. 13³¹⁻³², 13³³ et en L. 13^{18, 19}, 13^{20, 21}.

4. Wernle, *Syn.* 126 et 129 s.

5. Wernle, *Anfänge*, 43; Loisy, *Et. Ev.*, 50 avec Jülicher, *Gleichn.* II, 563.

vantage, surtout pour la 2^{de} et la 3^e articulation du récit, où, jusqu'aux termes de *καθευδεῖν* et de *βλαστᾶν* se retrouvent identiques. Est-ce ressemblance superficielle, qu'un détail de toilette rédactionnelle suffirait à expliquer? C'est bien plutôt, en dépit des apprêts et des retouches, le signe d'une affinité profonde, inhérente à l'ossature même des morceaux.

Le sens dans lequel Matthieu a fait évoluer le contenu de la parabole originaire n'est pas du tout pour étonner. De l'avènement final du royaume, lentement préparé et mûri, son regard se reportait volontiers vers le royaume commencé ici-bas ⁽¹⁾. On a saisi, dans la parabole du Semeur ⁽²⁾, sa tendance à modifier la leçon principale, au profit d'une considération accessoire, étrangère aux pensées de Jésus. Il se montrait soucieux d'expliquer les limites des succès de l'évangile. Ici, c'est une préoccupation tout analogue qui se fait jour : pourquoi, là même où la foi nouvelle a réussi à s'implanter, tout n'est-il pas vraiment digne du Royaume? L'éternel problème du mal, sous les formes qui s'imposaient surtout, alors, à l'imagination du chrétien : bornes de l'expansion évangélique au dehors, déchet au dedans, tel est le grand scandale, la première objection des contemporains. C'est à quoi Matthieu s'efforce de répondre tout le long de son œuvre, en montrant, par les prophéties réalisées, comme par l'éclat des miracles, combien peu l'échec est imputable à Jésus. Lorsqu'il a transformé la parabole du bon grain, (Mc 4 ²⁶⁻³⁰), en celle de la zizanie, il ne faisait que poursuivre cette apologie de la Providence.

Au reste, la même tendance ne se manifeste-t-elle pas, et de même façon, dans la parabole actuelle du filet (Mt. 13 ⁴⁷⁻⁵¹)? L'attention s'y trouve également ramenée sur l'état présent de l'Eglise, où le mal se mêle au bien ⁽³⁾. Fond et forme ⁽⁴⁾, l'explication est une réplique de celle de la zizanie. On comprend que Jülicher ⁽⁵⁾ estime 13 ⁴⁹⁻⁵⁰ aussi certainement matthéen que

1. Cf. *supra*, p. 40, à propos de Mt. 5 ¹³⁻¹⁷.

2. *Supra*, p. 38 s.

3. Jülicher, *Gleichn.* II, 567.

4. Même emploi, v. g., de *συλλέγεσθαι* (Mt. 13 ⁴⁰ et ⁴⁸), de *οὕτως ἔσται ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος* (13 ⁴⁰ et ⁴⁹), et du verset final tout entier : *καὶ βαλοῦσιν...* (13 ⁴² et ⁵⁰). On pourrait relever encore le parallélisme de 41 et 49 ^b, de 43 ^b et de 51, qui se réfère d'ailleurs, plus largement, à l'ensemble du discours.

5. *Ib.* II, 566.

13⁴⁰⁻⁴⁴, et que Loisy écrive, à propos des passages qui se trouvaient à la base de la « Zizanie » et du « Filet » actuel : « Les deux paraboles étaient de simples comparaisons ; Matthieu en a fait deux petits sermons sur les fins dernières »⁽¹⁾.

Des modifications beaucoup plus légères suffisent parfois à communiquer aux paraboles une portée allégorique qu'elles n'avaient pas. Ainsi en est-il en Mt. 20¹⁶. L'évangéliste se contente de répéter, après la parabole des vigneron pris à la journée, la sentence qu'il avait consignée (19³⁰), avec Marc (10³¹), à la suite des promesses faites aux disciples. Mais au lieu d'écrire, comme tout à l'heure : « Beaucoup de premiers seront les derniers »⁽²⁾, il universalise le cas : « Ainsi les derniers seront les premiers et les premiers seront les derniers ». La parabole signifiait d'abord : il y a place pour le repentir ; on verra des convertis tardifs devancer les soi-disant justes. C'était la même leçon qu'en Mt. 8¹¹, L. 13²⁸⁻²⁹. Par la simple insertion de l'article, Matthieu présente cette interversion des places comme une règle générale, comme un renversement radical d'économie : c'est la substitution d'une communauté nouvelle à un peuple entêté dans sa fausse justice et son aveuglement⁽³⁾. De ce fait, la parabole des vigneron loués prend la même portée allégorique que celle des méchants vigneron (Mc 12¹⁻¹³).

La parabole des deux fils (Mt. 21²⁸⁻³¹), enseignait que des actes de salut, même différés, valent mieux que de belles paroles sans effet. Mais Matthieu lui fait rendre le même son que la parabole des vigneron loués. Il l'applique expressément à l'incrédulité des chefs religieux d'Israël, opposée à la pénitence des publicains et des pécheresses (21³¹⁻³²). Ce sont deux catégories de gens que représentent, selon lui, les deux fils. Les personnages de la comparaison sont devenus des symboles à clef⁽⁴⁾. La position de cette parabole, devant celle des méchants vigneron (11³³⁻⁴⁶), souligne encore la portée allégorique de la première, comme de la seconde. C'est, au reste, ce que les Pharisiens sont censés nettement reconnaître : τὰς παραβολὰς αὐτοῦ ἔγνωσαν ὅτι περὶ αὐτῶν λέγει (21³⁶).

1. *Et. Ev.* 51, cf. Holtzm., *Lehrb.* 213 s.

2. Même forme en L. 13³⁰ : « Il y a des derniers qui seront premiers et il y a des premiers qui seront derniers ».

3. Jül., *Gleichn.* II, 469.

4. Jül., *Ib.* 382 s.

En Marc déjà (Mc 12¹⁻¹³), la parabole des vignerons homicides était une allégorie. Dans ce sens, Mt. (21³³⁻⁴⁶), va préciser encore quelques traits⁽¹⁾. On n'attachera pas beaucoup d'importance à l'addition du mot οἰκοδομησέτω τις (21³³), qui s'applique bien, d'ailleurs, au maître de la maison céleste⁽²⁾. A la mention vague d'outrages infligés aux envoyés du maître, (ἐπιμύσαν Mc 12⁴), Matthieu substitue la lapidation, (11³⁵), qui rappelle plus expressément le sort des prophètes. Le second envoi de serviteurs, plus nombreux que les premiers, (21³⁶), veut faire allusion à l'insistance des appels divins⁽³⁾. En Mc 12⁸, le meurtre avait lieu dans le vignoble, d'où le cadavre seul était ensuite rejeté. Si Matthieu (21³⁹), et Luc, (20¹⁵), se rencontrent pour placer la mort de l'héritier en dehors de la vigne, c'est qu'ils le trouvent plus conforme à la procédure indiquée dans les Nombres, 15^{35.36}, et au supplice même de Jésus.

Insistant légèrement sur l'allusion à la parousie⁽⁴⁾, Matthieu traite en question réelle l'interrogation de rhétorique qu'il lisait dans la source (Mc 12⁹). Il en profite pour mettre dans la bouche des prêtres et pharisiens leur propre condamnation (21⁴¹)⁽⁵⁾. En revanche, les nouveaux détenteurs de la vigne seront des fermiers plus fidèles (*ib.*). L'évangéliste souligne donc, ici encore, en en développant le second aspect, l'idée de la substitution. Afin que nul n'ignore le sens de cette double et déjà transparente allégorie, Matthieu la fait traduire en clair. Il met dans la bouche de Jésus cette conclusion surajoutée : « Aussi, je vous le dis, le royaume de Dieu vous sera ôté, et donné à une race qui en produise les fruits » (21⁴³).

Les traits d'allégorie qui proviennent de Matthieu dans la parabole du festin, (22¹⁻¹⁵), se laissent moins facilement isoler⁽⁶⁾. Est-ce lui ou la tradition antérieure qui a fait de l'hôte un roi, et du repas un banquet pour les noces de son fils (22¹)?

1. Mt. comme L. ne paraît dépendre que de Mc pour cette parabole. Jül., *Ib.* 386.

2. Cf., en Mt. 18²³, la détermination du mot ἄνθρωπος par βασιλεύς. Mais cette précision allégorique peut être antérieure à la rédaction de Mt.

3. Holtzm., *Syn.* 274.

4. Όταν οὖν ἔλθῃ (21⁴⁰), écho de ἐλεύσεται (Mc 12^{9b}), mais placé en vedette.

5. Comparer à κακοὺς κακῶς... l'allittération également matthéenne : κάψονται... καὶ ὀψονται (24³⁰), et encore, (6¹⁶), ἀφανίζουσιν... ὅπως φανῶσιν. Holtzm., *Syn.* 249.

6. Mt. et L. ne sont pas, en effet, les premiers qui aient allégorisé ici. Ils n'ont fait que pousser plus loin dans cette ligne. Jül., *Gleichn.*, II, 432 s.

Est-ce lui ou la tradition qui a corsé l'histoire d'une façon invraisemblable et tout allégorique, en poussant, d'une part, la mauvaise volonté des invités jusqu'à l'outrage et au meurtre des serviteurs royaux, (22⁶ cf. Mc 12⁴), de l'autre, la vengeance du souverain jusqu'à une expédition guerrière, qui met la ville des coupables à feu et à sang (22⁷)⁽¹⁾?

Les modifications finales, (22¹⁰⁻¹⁵), semblent trahir, avec plus de netteté, une rédaction matthéenne. Un second thème s'y trouve développé⁽²⁾. On n'y compare plus les appelés et les venus, mais ceux qui sont venus et ceux qu'on a pu conserver. Nous avons déjà constaté chez le premier évangéliste, pareille insistance sur le mélange « des mauvais et des bons » (22¹⁰), jusqu'à la venue du maître, qui épure⁽³⁾. Le châtiment infligé à l'hôte qui n'est pas revêtu de la robe nuptiale, dépasse de beaucoup la gravité de sa faute. Il serait absurde ou odieux, si on ne l'entendait allégoriquement. Il n'y a là, au reste, que la répétition d'une phrase stéréotypée⁽⁴⁾, comme l'était, dans l'Ancien Testament, la menace de voir sa descendance mâle détruite et les cadavres de ceux de sa maison déchirés par les chiens, par les oiseaux des champs⁽⁵⁾. Ici, le refrain des ténèbres et des grincements de dents est l'aboutissement de l'épisode en surcharge. Indépendamment de ce cliché, il n'aurait pas de conclusion. Il est donc possible que la substance même de l'anecdote surajoutée, à savoir l'exclusion d'un hôte indigne, soit due purement au rédacteur⁽⁶⁾. Le cadre, au moins⁽⁷⁾, est bien de lui.

Dans la parabole des talents (Mt. 25¹⁴⁻³¹), la récompense et la punition finales trahissent des retouches allégoriques. On y oublie la comparaison pour la réalité messianique, avec l'alternative de bonheur transcendant ou de peine infernale⁽⁸⁾. Ces additions paraissent encore ignorées de Luc (19^{17.18.27})⁽⁹⁾. La

1. Harnack pense voir dans la parabole matthéenne, même indépendamment de l'épisode surajouté (22¹¹ ss.), la fusion de deux paraboles distinctes (*Sprüche*, 83, n. 4). Il reconnaît, au reste, le travail d'allégorisation de Mt. (Ib. 84).

2. Jül., *Gleichn.* 430 s., Wellh., *Mt.* 111.

3. Cf. Mt. 13^{41.43}.

4. Cf. Mt. 8¹², 24⁵¹, 25³⁰.

5. 1 Rois, 14^{10.11}, 16^{3.4}, 21²¹⁻²⁵. Cf. Deuter. 28²⁶ et Jérémie 15³.

6. Holtzm., *Syn.* 276.

7. 22¹⁰ : πονηρούς, κ. τ. λ., puis 22¹³.

8. Mt. 25³¹, εἰσελθε κτλ.,²³ *id.*,³⁰.

9. Luc présente, il est vrai, des développements qui lui sont propres, spé-

main de Matthieu peut donc être soupçonnée ⁽²⁾, surtout dans l'insertion de l'éternelle formule finale (25³⁰). Mais on ne saurait vraiment faire fond sur un exemple si douteux.

La tendance allégorisante de Matthieu s'est donc exercée aux degrés les plus divers, depuis les simples précisions et les retouches de détail, jusqu'à la composition, bien probablement, des morceaux sur la zizanie. On a vu quel secours il savait demander, dans le même but, à la répétition, en bonne place, de quelques formules figées. Mais là même où il paraît avoir le plus créé, il ne faisait que glisser une idée très très simple, à lui familière, le mélange temporaire des méchants et des bons, dans le cadre tout préparé d'une parabole de Marc.

Là comme partout dans cette étude sur les procédés du 1^{er} évangéliste, le terme de faussaire serait un pur non-sens. Celui d'interpolateur ne conviendrait même pas. Matthieu n'a voulu être et n'a, de fait, été, qu'un remanieur à idées, qu'un remanieur ajusteur d'idées. Dans l'espèce, il a pensé mieux ajuster, çà et là, — comme on faisait autour de lui et avant lui, — les dires paraboliques à leur application.

cialement en 19¹⁴ et ²⁷, mais les récompenses indiquées aux versets 17 et 19, si peu originales qu'elles soient peut-être, sortent moins du cadre terrestre de la parabole que cette bénédiction matthéenne : « Entre dans l'allégresse de ton Seigneur ».

2. Jül., *Gleichn.* II, 481.

CHAPITRE II

TRAITEMENT APOLOGÉTIQUE DES FAITS

§ I. — Élimination des traits superflus

Matthieu ne raconte pas pour raconter. Il raconte pour prouver. Dans les prodiges attribués à Jésus, il voit des signes de sa mission. Les circonstances accessoires de ces miracles lui sont assez indifférentes. Il n'a cure de faire revivre une scène sous les yeux du lecteur avec ses détails pittoresques, comme Marc, ni de conserver ou d'ajouter, comme Luc, les traits qui la rendent plus touchante, plus éloquente au cœur. Il lui suffit qu'elle soit une leçon de choses, une attestation rendue par les faits au pouvoir thaumaturgique du Christ.

Avant de souligner, en idéalisant, la portée de cet enseignement, il le sépare, il l'isole du fatras des notations descriptives ou purement historiques, qui ont, à ses yeux, la superfluité de ne démontrer rien. Dressons la liste sèche des éliminations commandées par ce seul dédain. Elles sont à distinguer des omissions dictées par des motifs positifs, de prudence apologétique, par exemple ⁽¹⁾. Matthieu néglige de mentionner :

4²² : les serviteurs restés avec Zébédée dans la barque que les deux fils abandonnent, (Mc 1²⁰).

8^{14 a} comme 9²³, 9²⁵, 15³⁹ : ceux qui accompagnent Jésus, (Marc 1²⁹ comme 5³⁷ 5⁴⁰ et 8¹⁶).

8^{14 b} : la prière des assistants au sujet de la malade, (Mc 1^{30 b}).

1. Ce départ n'est malheureusement pas fait dans Hawkins, *Horae, Syn.* 127 s., où il dresse des statistiques comparatives, d'ailleurs intéressantes, du nombre des mots employés par Mt. et du nombre des mots employés par Marc, dans des passages parallèles.

8¹⁶ : le coucher du soleil, expression d'ailleurs à peu près pléonastique ici, (Mc 1³²).

8¹⁶ comme 9¹, 9⁹, 9¹⁸, 9²⁰ : l'affluence générale, et le lieu où elle se produit, (Mc 1³³, 'comme 2², 2¹³, 5²¹, 5^{24b}).

8^{24b} : la position dans laquelle dort Jésus, pendant la tempête, sur un coussin, à l'avant du bateau, (Marc 4³⁸).

8^{28c} : le détail des violences du possédé (des possédés, selon Mt.), (Mc 5^{3.4.5}).

8²⁹ : la première parole d'exorcisme rapportée, comme par raccroc, il est vrai, en Mc 5⁸. Mc 5⁹ arrivait à son tour en surcharge sur Mc 5⁸. Mt. qui parlait, à la fois, de 2 possédés et non plus d'un seul, se trouvait naturellement gêné pour reproduire le trait : « Je m'appelle légion ».

8³² : le chiffre (2000) des pourceaux précipités à l'eau. Mt. se contente des mots : « tout le troupeau ».

8³⁴ : l'attitude du démoniaque guéri, assis tranquillement auprès de Jésus, et sa demande, repoussée, d'accompagner le thaumaturge, (Mc 5^{15.16} et 18-21).

9² : les 4 porteurs du paralytique, (Mc 2³).

9¹⁸ : la longueur de la prière de Jaïre, (Mc 5^{23a}).

9²⁰ : les détails sur l'hémorroïsse, (Mc 5^{26.27}).

12^{10.13} : les premières paroles de Jésus à l'homme à la main sèche : « Viens au milieu. » (Mc 3⁸).

12¹⁴ : les Hérodiens, compagnons et alliés, ce jour-là, des Pharisiens, (Mc 3⁶).

13¹⁹ : « les autres passions », (Mc 4¹⁹).

14^{1.2} : Diverses opinions sur Jean-Baptiste, (Mc 6^{14.15}).

14⁵ : la complexité des impressions d'Hérode, (Mc 6²⁰).

14⁶ : les invités du festin, (Mc 6²¹).

14^{7.8} : les circonstances détaillées de la demande de la danseuse, (Mc 6²²⁻²⁶).

14¹⁹ : le groupement par cent et par cinquante, avant la 1^{re} multiplication de pains, (Mc 6^{39b.40}).

14²² : « Vers Bethsaïda », (Mc 6⁴⁵).

14²⁵ : « il voulait les dépasser », (Mc 6⁴⁸).

14²⁶ : la frayeur de tous à la vue de Jésus marchant sur les eaux, (Mc 6⁵⁰).

14³⁵ : les civières des malades, (Mc 6⁵⁵).

16² : le gémissement de Jésus, (Mc 8¹²).

16⁵ : l'unique pain emporté par les disciples, (Mc 8^{14b}).

16⁹ : deux réponses à des interrogations oratoires, (Mc 8^{19,20}).

16²¹ : le rejet du Christ par les chefs religieux : ἀποδοκιμασθήσονται, (Mc 8³¹).

17¹⁴⁻²⁰ : maint détail de la cure du jeune démoniaque, (Mc 9^{14,15,20-27}).

18³ (et 19¹⁵) : Jésus embrassant les enfants, (Mc 9³⁶ et 10¹⁶).

19¹⁶ : la gémulation de celui qui interroge sur la perfection, (Mc 10¹⁷).

19²¹ : un regard affectueux de Jésus, (Mc 10²⁰).

19²³ : un regard circulaire du maître, (Mc 10²³), et la stupeur des disciples (Mc 10²⁴).

19^{29b} : une énumération, qui se lit en Mc 10³⁰ mais pouvait fort bien manquer dans l'autre source.

20^{17a} : Jésus qui précède et les disciples qui suivent, dans la stupeur, (Mc 10^{32a}).

20¹⁹ : la prédiction que le fils de l'homme sera couvert de crachats, (Mc 10^{34a}).

20²⁹ : l'arrivée à Jéricho, (Mc 10^{46a}).

20³² : la venue de l'aveugle auprès de Jésus, (Mc 10⁵⁰).

21¹ : la proximité de Béthanie, (Mc 11¹).

21⁶ : les détails de l'accomplissement de l'ordre donné par Jésus relativement à l'âne du triomphe, (Mc 10⁴⁻⁷).

21¹² : la défense de porter des vases à travers le temple, (Mc 11¹⁶).

26⁷ : la substance du baume de l'onction, (Mc 14^{3b}).

26¹⁰ : les mots inutiles : ἄφεςτε αὐτόν, (Mc 14⁶).

26¹¹ : l'insistance sur la possibilité permanente de soulager les pauvres, (Mc 14^{7b}).

26¹⁷ : ὅτε τὸ πᾶσιν ἔθουον, (Mc 14^{12a}).

26¹⁷ : l'envoi spécial de 2 disciples, (Mc 14¹³).

26¹⁸ : la prédiction de la rencontre qui désignera l'hôte, (Mc 14¹³).

26¹⁸ : la prédiction de l'offre d'une salle, (Mc 14¹⁵).

26⁵⁶ : le jeune disciple qui s'enfuit dévêtu, (Mc 14^{51,52}).

26⁵⁸ : Pierre qui se chauffe, (Mc 14^{54b}).

27¹⁶ : le détail des méfaits de Barabbas, (Mc 15⁷).

27³² : des détails sur Simon de Cyrène, (Mc 15²¹).

27³⁶ : l'heure du crucifiement, (Mc 15²⁵).

27⁵⁸ : la hardiesse de Joseph d'Arimathie : *τολμήσας*, (Mc 15⁴³) (1).

Du même dédain des détails superflus relève la simplification assez fréquente en Matthieu, dans les discours, des membres de phrase purement paralléliques. Qu'on veuille bien comparer :

Mt. 5¹⁴ à L 6^{27.28} (2).

7²⁴ à L 6⁴⁷ b. 48 a.

11¹⁶ a à L 7³¹.

13³¹ et 13³³ à L 13¹⁸, 13²⁰.

20^{22.23} à Mc 10^{38.39}.

22¹⁷ à Mc 12¹⁴ c.

Peut-être, enfin, 24³⁰ à L 17^{28.29} dont la création par le dernier rédacteur du 3^e évangile est loin d'être indiscutable (3).

Quelques omissions matthéennes dépassent un peu, en importance, celles qu'on vient d'énumérer. Par exemple, le 1^{er} évangile ne signale pas le départ en mission des disciples, leur activité, leur retour, (11¹, 11^{12.13} et Mc 6^{12.13.30}). Il ne se préoccupe, en la circonstance, que des instructions de Jésus : *διατάσεων* (11¹). On a vu comment il élargit la proposition de repos faite primitivement, dans Marc, aux missionnaires fatigués, (Mc 6³¹ Mt 11²⁸) (4).

L'abréviation ne porte pas seulement sur des détails tout extérieurs. Elle atteint parfois certaines circonstances intrinsèques des faits.

On comprenait que Matthieu ne mit pas dans la bouche des messagers de Jean (11²), la répétition textuelle de la question que le Baptiste vient de leur donner à poser (*cf.* L 7^{19.20}). On s'expliquait le plus facilement du monde qu'il présentât les

1. Faut-il voir en 9²⁰ un phénomène inverse, l'addition faite par Mt. d'un détail descriptif absent de la source ? Il écrit de l'hémorroïsse : *ἤψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ*, là où Mc (5²⁷), présente seulement : *ἤψατο τοῦ ἱματίου αὐτοῦ*. L. 8⁴⁴ offre la même leçon que Mt. (L'omission de la frange dans le ms. D. et plusieurs versions latines, en L. 8⁴⁴, ne semble pas prévaloir contre l'attestation des autres ms. : elle est plutôt une assimilation au texte du Mc actuel (5²⁷). Il est à supposer que Mt. et L. ont pris leur leçon plus pleine dans Mc 5²⁷, d'où les mots *τοῦ κρασπέδου* seront ensuite tombés, aidés par la répétition homophonique de l'article ; ils se retrouvent un peu plus loin, en Mc lui-même (6^{56b}), dans une description tout analogue.

2. L'équivalent de Luc 6^{27b} et 28^a, qui se trouvait dans la source (Bousset, *Evangelienicit.* 77), tombe dans le premier évangile.

3. B. Weiss, *Lukas*, 86. *Contra* Wernle, *Sjn.* 78.

4. *Supra*, p. 18 ss.

aveugles de Jéricho comme appelés directement par Jésus (20³²) au lieu de mentionner, comme en Mc 10⁴⁹, l'intermédiaire des disciples. Mais, dans l'histoire du centurion de Capharnaüm, l'abréviation est plus radicale. Cet officier ne présentait sa requête, d'après la source, que par la double et distincte entremise d'anciens du peuple, puis d'amis, (cf. L 7^{3,6}). Matthieu simplifie, et, sans aucune ambassade préalable, le centurion vient, en personne, exposer sa demande (Mt. 8^{5,6})⁽¹⁾.

Rappelons⁽²⁾ qu'en 12^{15,16} le besoin de faire bref avait mené Matthieu à généraliser les guérisons mentionnées en Mc 3¹⁰, et à étendre à tous un ordre de silence qui ne visait d'abord que les possédés seuls (Mc 3^{11,12}). Jésus leur défendait de le déclarer Christ. Il est présenté par Matthieu comme donnant à toute la foule des gens guéris la consigne impossible de taire leur guérison.

§ II. — Idéalisation négative

Dans l'ensemble, Mt. pare au scandale de l'échec du Christ, du mélange des bons et des méchants, de Rome condamnant Jésus, du particularisme originaire.

Dans le détail, il atténue l'ignorance des disciples ; leurs autres imperfections.

Il veille à sauver la dignité de Jésus, — sa puissance, — sa science, — sa sainteté.

Si le 1^{er} évangéliste prend soin d'éliminer les traits superflus, on comprend qu'il retranche plus volontiers encore les détails gênants, ceux qui pourraient susciter à sa thèse des objections.

Cette idéalisation négative ne s'est pas exercée seulement sur des passages isolés de l'évangile. Une des principales préoccupations de Matthieu n'était-elle pas de parer, dans la composition de l'ensemble, au scandale de l'incrédulité juive,

1 On doit reconnaître que la double ambassade du centurion de Capharnaüm pourrait passer, à la rigueur, pour une invention lucanienne. De même, et plus facilement, on aurait le droit de supposer que c'est Luc qui a répété de lui-même, en 7²⁰, la question de Jean-Baptiste. Que Matthieu ait abrégé, en ces passages, demeure affaire d'opinion. Il reste assez d'exemples sûrs du procédé matthéen. C'est la mise en œuvre mainte fois attestée, de ce procédé, qui crée à tout le moins quelque présomption pour les cas plus douteux.

2. *Supra*, p. 30.

en la montrant, à la fois, inexcusable, devant l'éclat prodigieux des signes, et prédite ? Il s'était soucié d'expliquer aussi le mélange troublant des mauvais et des bons dans l'église. On ne s'étonnera pas que son zèle circonspect ait cherché à justifier Rome, toute puissante maîtresse, de la condamnation et de la mort de Jésus. De là, je ne dis pas l'invention, mais l'utilisation des détails légendaires sur le message de la femme de Pilate, (27¹⁹), et la symbolique ablution des mains du Procureur, (27²⁴). Matthieu souligne, à tout le moins, la pleine responsabilité des Juifs. A supposer qu'on ne doive pas reconnaître sa main dans l'opposition expressive : « Je suis innocent... A vous d'en répondre » (27²⁴)⁽¹⁾, ni dans cette imprécation solennelle de tout un peuple : « Sur nous son sang, et sur nos enfants ! » (57²⁵)⁽²⁾, c'est bien le rédacteur qui note, par deux fois, l'unanimité de la foule dans le crime⁽³⁾, et qui, à trois reprises, (27^{17.20.21}), présente Jésus et Barabbas dans une formelle alternative que Marc, (15^{9.11.12}), n'exprime pas pleinement une seule fois. Le rejet du peuple coupable s'en trouve d'autant mieux justifié.

Matthieu insistait sur la présence du peuple, quand il s'agissait de le montrer rebelle et endurci. Il la passe en sourdine⁽⁴⁾ ou la tait⁽⁵⁾, lorsque le maître révèle clairement les grands principes de sa morale, l'imminence de sa venue. Ne serait-ce point qu'il redoutât l'apparence d'une contradiction avec les desseins de mystère si énergiquement prêtés, ailleurs, à Jésus (Mt. 13^{10-16, 34-36}) ?

Il craint de même qu'avec l'universalisme de l'évangile, (28¹⁹), ne semble pas cadrer la prohibition particulariste de prêcher aux Gentils ou aux Samaritains (10⁵). Aussi la corrige-t-il (10⁶), en la faisant suivre aussitôt d'un autre dire particulariste atténué : « Allez *plutôt* aux brebis perdues d'Israël » (10⁶)⁽⁶⁾.

Les disciples sont estimés en possession de révélations

1. Ὑμεῖς ὁφείθε. Cf. la parole des prêtres à Judas : σὺ ὄψῃ (27⁴).

2. Cf. Mt. 23³⁵ : ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον κ. τ. λ. Mais l'expression est trop classique (cf. Deuté. 21⁸, Jérémie, 51³⁵), pour révéler sûrement la main de Mt.

3. Mt. 27²⁴ : πάντες, ²⁵ : πᾶς ὁ λαός.

4. En 15¹⁰, si τὸν ὄχλον subsiste, d'après Maré 7¹⁴, πάντες, du moins, se trouve omis.

5. 16²⁴, cf. Mc 8³¹, L. 9²³.

6. Cf. 15²⁴, que cette sentence soit, ou non, à sa place originairè dans

ésotériques. Il importait donc d'émousser la pointe des traits qui visaient leur inintelligence. Jésus leur disait, en Mc 4¹³ : « Vous ne comprenez pas cette parabole. Comment donc comprendrez-vous toutes les paraboles ? » Matthieu glisse, sans mot dire, sur leur ignorance et sur l'étonnement du Sauveur. Il y substitue une communication bienveillante des secrets fermés aux autres (43¹⁸). Bien plus, cette communication est précédée d'une déclaration formelle, où Jésus proclame ses disciples bienheureux, de ce qu'eux, du moins, ils voient, ils entendent. C'est l'évangéliste qui, relevant le contexte, en modifie si profondément le ton par l'insertion de cette sentence (43^{16,17})⁽¹⁾. A la fin du discours des paraboles, la même note se fait entendre : « Avez-vous compris tout cela ? Ils lui disent : oui ». (43⁵¹).

Ce curieux renversement des textes, par lequel, à l'ignorance des apôtres, fait place une illumination toute privilégiée, il n'est pas décrété de parti pris, puisqu'on ne le rencontre pas en 45¹⁷, où Matthieu reproduit, en des termes fidèles jusqu'à la presque identité, le reproche transmis par Mc 7¹⁸. S'il en est autrement dans le discours des paraboles⁽²⁾, ce n'est d'ailleurs pas un hasard, mais le résultat d'une tendance profonde, d'un instinct de religieux respect, qui trouve à s'exercer plus d'une fois.

Après la marche de Jésus sur les eaux, Marc notait que les disciples étaient tout hors d'eux-mêmes, (Mc 6^{51 b, 52}), « car ils n'avaient pas compris au sujet des pains, mais leur cœur était aveuglé »⁽³⁾. Matthieu supprime soigneusement toute cette phrase. Que trouve-t-on à la place ? Quelle est la nouvelle conclusion de ce récit, finale digne de figurer au bas de la dernière page d'un évangile ?⁽⁴⁾ « Et ceux qui étaient dans la barque l'adorèrent en disant : vraiment tu es le fils de Dieu » (Mt. 14³³).

l'histoire de la Chananéenne ; toujours n'est-elle pas inventée par le rédacteur.

1. B. Weiss, *Lukas*, 70.

2. En 26⁸, Mt. précise que ce sont *les disciples* qui s'indignèrent de la profusion de nard répandue sur Jésus, lors de l'onction à Béthanie. Mc 45⁴ avait un sujet vague, *τινές*.

3. *Καρδιά* traduit matériellement le mot « cœur », qui en araméen, comme en hébreu, sert à désigner l'intelligence.

4. Cf. Jean 20^{29, 31}. On sait que Jn 21 est postérieur.

En Mt. 16⁹⁻¹², le texte parallèle de Marc (8¹⁷⁻²²) avait trop d'ampleur, pour que le 1^{er} évangéliste osât le barrer tout d'un trait. Il se contente d'insister beaucoup moins, laissant tomber des expressions comme celles-ci, — redondantes, au reste, dans le contexte — : « Et vous ne comprenez pas ? Vous avez donc l'intelligence¹ aveuglée ? Vous avez des yeux et vous ne voyez pas ; vous avez des oreilles et vous n'entendez pas ». Matthieu n'écrase point les disciples. C'est déjà beaucoup de leur faire dire par Jésus, d'après le document transmis : « Vous ne saisissez pas encore et vous ne vous rappelez pas... Comment ne saisissez-vous pas ? » Mais le rédacteur s'empresse de corriger la pénible impression que lui causent, évidemment, ces paroles. Il ajoute donc, avec quelque lourdeur : « Alors ils comprirent etc... τότε συνῆκαν ὅτι κ. τ. λ. » (16¹²).

Il se peut que le désir de sauvegarder la dignité apostolique ait été pour quelque chose dans l'omission matthéenne de cette remarque du second évangéliste (Mc 7⁶), quand Pierre propose de bâtir des tentes sur le mont où Jésus se transfigure : « Il ne savait que dire, car ils étaient fort effrayés. » En tout cas, c'est bien, il semble, au même désir d'excuser d'ignorance les disciples, et, ici, les disciples privilégiés, qu'on doit attribuer le silence de Mt. 17⁹ sur ce renseignement de Mc 9¹⁰ : « Ils retournèrent entre eux cette parole. [Jésus venait de parler de sa résurrection], se demandant ce que cela veut dire, que de ressusciter d'entre les morts. » Aussi, après que Jésus leur a prédit en détail l'histoire de sa passion et de son retour à la vie, le 1^{er} évangéliste se garde bien de rapporter un témoignage de Marc, que Luc n'a pas fait difficulté de garder (L 9⁴⁵). Au lieu de lire, « Ils n'entendaient rien à ces paroles⁽²⁾ et redoutaient de l'interroger » (Mc 9³²), on apprend « qu'ils s'affligèrent fort. » (Mt. 17²³). Ce n'est pas taire seulement leur inintelligence ; c'est supposer qu'ils ont compris.

On s'explique aisément que Matthieu évite de présenter les disciples comme peu éclairés. Il eût donné tort à la théorie qui leur réservait les lumières cachées à la foule, (Mt. 13^{11,12}, Mc 4¹¹). Mais garder leur réputation intacte de mainte autre

1. καρδίαν.

2. ἡγγόνουν τὸ ὅημα.

petite misère, inhérente à la condition d'homme, c'est le fait d'une circonspection plus zélée.

Se sont-ils disputé sur la primauté, et rougissent-ils d'en convenir : (Mc 9^{33 s.}) ? Matthieu rapporte qu'ils ont simplement posé une question à ce sujet, (18¹). Toute trace de contention entre eux disparaît, et le reproche discret du maître aussi ⁽¹⁾. Jean se fait-il désavouer pour avoir empêché d'exorciser un admirateur de Jésus, qui n'était pas enrôlé parmi les disciples (Mc 7³⁸) ? Matthieu omet l'anecdote tout entière, gêné peut-être, au reste, pour mettre la sentence finale en bel accord avec un dire antérieur ⁽²⁾.

Dans un tableau d'une vigueur saisissante, Mc 10³² présentait les disciples suivant, stupides, épouvantés, le Maître qui monte à Jérusalem, vers la mort. Cet effroi, cette stupeur disparaissent en Matthieu (20¹⁷).

Quelques lignes plus bas, le 2^d évangile contait l'ambitieuse requête des Zébédéides, (Mc 10⁴³). Matthieu les épargne (20²⁰). Il met la demande dans la bouche de leur mère ⁽³⁾. Encore son ton n'est-il plus, comme en Marc, celui de l'exigence : « Nous voulons etc. » Elle approche en se prosternant.

Matthieu n'insiste pas, c'est pure délicatesse, sur l'abondance de paroles ⁽⁴⁾ avec laquelle Pierre, le soir du reniement, jurait de ne renier jamais, non plus que sur l'embarras et l'humiliation des intimes, trouvés par le maître endormis, (26⁴³ cf. Mc 14⁴⁰). Mais ce n'est pas un scrupule de ce genre qui l'empêche de montrer Pierre en train de se chauffer dans la cour du palais où l'on juge Jésus, (Mt. 26⁵⁸, Mc 14⁵⁴). Car Matthieu comprend bien qu'il faut sacrifier, ici du moins, le pauvre présomptueux ; il précise lui-même deux circonstances aggravantes de sa chute : c'est devant tous qu'il nie son maître (26⁷⁰ cf. Mc 14⁶⁸), et, dès la seconde fois, avec un serment (26⁷² cf. Mc 14⁶⁹). On le voit donc, quand il sauve l'honneur des disciples, ce n'est pas en vertu d'un parti pris systématique, insurmontable. Il ne fait qu'obéir à un instinct du cœur.

1. A. Wright. *Synopsis* 93, y reconnaît « S. Matthew's usual desire to save the credit of the Twelve ».

2. Mc 9⁵⁰, cf. M. 12³⁰.

3. La fidélité du narrateur fait pourtant qu'il présente, au moins, Jacques et Jean comme associés à la démarche.

4. ἐκπερισσῶς, Mc 14³¹.

Il est trop concevable que Jésus, tout le premier, soit, dans la mesure où la tradition orale et écrite le laisse possible, religieusement ménagé. Disons mieux. Ce n'est pas à la perfection du modèle, dont Matthieu ne doute pas, c'est à la foi des faibles qu'il prend garde.

La dignité du Maître lui semble exiger qu'on en parle avec précautions. Dire que l'Esprit le pousse et l'emmène au désert ⁽¹⁾, est moins respectueux que d'en faire le sujet du verbe « être conduit » (Mt. 4 ¹). C'est chose étrange qu'il se soustraie nuitamment, par la fuite, au triomphe des premiers miracles, (Mc 1 ³⁵⁻³⁹) ⁽²⁾, et que, plus tard, en traversant la Galilée, il cherche à dissimuler sa présence, (Mc 9 ³⁰, omis en Mt. 17 ³²). Il est choquant de lui entendre dire, fût-ce par ses familiers : « Cela vous est égal que nous périssions, » (Mc 4 ^{38 b}). Mieux vaut assurément traduire : « Seigneur, au secours, nous périssons » (Mt. 8 ^{25 b}). Qu'il s'excuse presque d'emprunter un âne en promettant de le renvoyer bientôt (Mc 11 ³), c'est ce que notre évangéliste ne semble pas souffrir. Il supprime donc l'adverbe *πάλλιν* et met le verbe *ἀποστέλλειν* au futur, de sorte que le sens parait devenir, que le possesseur des animaux les laissera aller aussitôt (Mt. 21 ³) ⁽³⁾. Les caresses de Jésus pour les enfants, (Mc 9 ³⁶ 10 ¹⁶ cf. Mt. 18 ³ 19 ¹⁵), son regard suivi d'affection pour l'homme droit et généreux qui s'informe du plus parfait, (Mc 10 ²¹ cf. Mt. 19 ²¹), Matthieu trouve cela, peut-être, humain, trop humain ⁽⁴⁾. Il n'aime pas à parler des soupirs du Christ, (Mc 7 ³⁴ 8 ¹² cf. Mt. 13 ³⁰ 16 ²), et de son épouvante, (Mc 14 ³³ cf. Mt. 26 ³⁷), de ses irritations, (Mc 10 ¹⁴ cf. Mt. 19 ¹⁴), et de ses colères (Mc 3 ⁵ cf. Mt. 12 ¹⁰⁻¹³). Il ne saurait être question de répéter, avec les proches de Jésus : « Il est hors de lui » (Mc 3 ²¹), ni de rendre brutalement la forme de cet autre blasphème : *Βεσλῆζεσθὺν ἔχει* (Mc 3 ²² cf. Mt. 9 ³⁴ 12 ²⁴).

La puissance de Jésus dans ses miracles ne doit pas sou-

1. ἐκβάλλει (Mc 1 ¹²).

2. Il est vrai que la double mention du soir et de l'attroupement, présente en Mc 11 ^{35,36} comme en Mc 1 ^{32,33}, offrait à Mt. la facilité de rattacher, à ce dernier endroit, après la journée de Capharnaüm, le récit de la tempête. Et c'est ce qu'il a fait.

3. Hawkins, *H. Syn.* 97 s.

4. Il est exact que Mt. omet le verbe *ἐμβριμασθαι* dans le parallèle 8 ⁴ à Mc 1 ⁴³, (Wellh. *Einleit.* 59), mais il l'emploie en 9 ³⁰ dans une circonstance analogue.

lever d'objection. Il ne faut pas qu'elle paraisse comme mécanique, involontaire (Mc 5²⁷⁻³⁵). Mais on ne doit pas croire, non plus, qu'elle s'efforce et se reprenne pour opérer parfaitement (Mc 7³³⁻³⁵ 8²²⁻²⁶). Dans le second cas, Matthieu omet ; il lime seulement dans le premier.

La guérison de l'hémorroïsse, (Mt. 9²⁰⁻²³), est prise du récit de Mc 5²⁷⁻³⁵, fidèlement. A part la transposition d'une ligne, (Mc 5^{29 a} Mt. 9²², ἐσώθη), ou plutôt la fusion de deux bouts de verset séparés, (Mc 5^{29 a} et 34^{fin} ἔσθη), en un seul, d'habiles coupures suffisent à transformer le morceau. Matériellement le fait est identique, et la bonne foi de l'écrivain ne pensait pas à s'inquiéter. Mais tout ce qui pouvait sembler étrange, a disparu : l'espèce d'automatisme de l'action thaumaturgique (Mc 5²⁹) ; le demi matérialisme de la narration, (Mc 5^{30 a}) ; les recherches répétées de Jésus et la réplique un peu cavalière de ses disciples, (Mc 5³⁰⁻³³) : il ne reste plus qu'un miracle comme les autres : le flux de sang n'est arrêté que par la parole du Christ, (Mt. 9^{22 b}) (1). Cet ordre de guérison, le Maître le donne sans qu'on ait eu à le prier, à lui exposer la nature du mal. Qu'aurait-il besoin d'interroger ou de chercher la malade ? Il la connaît. Elle n'a pourtant touché, et par derrière, que la frange de son manteau.

Matthieu n'aime pas davantage les guérisons quasi furtives, laborieuses, à la fois, et comme magiques. En Mc 7³¹⁻³⁵, Jésus emmenait hors de la foule un sourd-muet. Il lui mettait les doigts dans les oreilles, touchait avec sa salive la langue de l'infirme, levait les yeux au ciel, poussait un gémissément, et disait, pour finir, un : « Ouvre-toi » libérateur. Matthieu substitue aux détails trop particuliers de cette scène, un tableau général de cures merveilleuses, (15³⁰⁻³²) (2).

1. D'où l'addition de ἔσθη, hors de mise en Mc puisque le prodige s'est opéré déjà. ὡς ἔσθη ὁ υἱός (Mc 5³⁴) n'était que la ratification de la guérison accomplie.

2. Wellh., Mt. 81. — J. Weiss, *das alt. Ev.* 85 s. suppose le récit de Mt. plus originaire, et allègue, comme principale raison, que les guérisons de Jésus s'opéraient par la parole seule. C'est ce qu'il faudrait établir. La façon dont s'y prend le thaumaturge, en la circonstance, rappelle trop, au gré de J. Weiss, les procédés du médecin. Mais on rencontre bien quelque chose d'analogue en Mc 9²¹. Il est vrai que J. W. attribue ce dialogue au rédacteur (*Ib.* 250). Pour le détail, il voit une difficulté à ce que la foule exprime son admiration du miracle, le sourd ayant été emmené à l'écart. D'ailleurs, pense-t-il, le pluriel de Mc 7³³ concorderait mieux avec le récit de Mt. Cette objection est d'autant moins pressante que le verset de Mc 7³⁷ risque d'être

Un peu plus loin, le 2^d évangile contenait la guérison d'un aveugle, (Mc 8²²⁻²⁷) : le thaumaturge emmenait par la main l'infirmes hors du village, lui crachait sur les yeux, lui imposait les mains. Jésus s'informait : « Vois-tu quelque chose ? » et l'autre, levant son regard qui revenait : « Je vois les gens comme des arbres qui marchent » Alors Jésus se remettait à lui imposer les mains sur les yeux, et sa vision s'éclaircissait, et il recouvrait la vue normale, et il voyait tout sans ombre ni confusion. Admirable récit, qui n'a point dû être inventé ⁽¹⁾. Matthieu l'omet, craignant que ses lenteurs graduées ne déconcertent.

Ces questions qu'avait rapportées Marc, dans la guérison de l'aveugle de Bethsaïda, comme dans celle de l'hémorrhôisse, pouvaient sembler compromettre un peu la science absolue du Maître. Matthieu supprime également d'autres interrogations de Jésus, celles qu'il adresse par exemple, après la transfiguration, à la foule qui entoure le jeune épileptique, puis au père du malheureux (Mc 9^{10,21}, cf. Mt. 17¹⁴⁻¹⁸). — Avant la première multiplication des pains, au lieu de s'enquérir des ressources disponibles, (Mc 6³⁸), le Maître apparaît, dès

rédaactionnel ; cela n'entraîne pas la postériorité de tout le paragraphe précédent. — Dernière difficulté : dans la première multiplication des pains, qui suit la guérison en question, Jésus parle d'une foule qui l'accompagne depuis trois jours, ce qui ne cadrerait pas avec la donnée de Mc. Mais, parce que Marc signale une nouvelle affluence en 8¹, il ne s'ensuit nullement que Jésus prononce aussitôt, ou le jour même, les paroles de Mc 8². C'est bien plutôt Mt. qui néglige de mentionner cette affluence nouvelle, utilisant à deux fins, c'est-à-dire pour la multiplication des pains (15³²), comme pour la louange au sujet des miracles (15³¹), un seul et même rassemblement.

4. Schmiedel trouve cette histoire bien suspecte. Il pense que la psychologie ne saurait guère être invoquée ici pour expliquer la guérison (*Cheyne*, II, 1881). Cela n'est pas complètement sûr. Qu'on se reporte au très curieux exemple d'un cas, bien spécial, il est vrai, de cécité, guéri par la méthode psychologique : P. Janet, *Autom. psych.*, p. 439 s. Voici le fait. Une nommée Marie était devenue « anesthésique de la face, du côté gauche, et aveugle de l'œil gauche » depuis qu'on « l'avait forcée, malgré ses cris, à coucher avec un enfant de son âge qui avait de la gourme sur tout le côté gauche de la face ». « Je voulais étudier la cécité de l'œil gauche, rapporte M. P. Janet, mais Marie s'y opposait lorsqu'elle était éveillée en disant qu'elle était ainsi depuis sa naissance. Il fut facile de vérifier, au moyen du somnambulisme, qu'elle se trompait : si on la change en petit enfant de cinq ans..., on constate qu'elle y voit alors très bien des deux yeux... Je la ramène (par suggestion) avec l'enfant dont elle a horreur, je lui fais croire que l'enfant est très gentil... Après deux répétitions de la scène, elle caresse sans crainte l'enfant imaginaire. La sensibilité du côté gauche réapparaît sans difficulté, et, quand je la réveille, Marie voit clair de l'œil gauche. Voilà cinq mois que ces expériences ont été faites. Marie n'a plus présenté le plus léger signe d'hystérie. »

l'abord, sûr de lui, (Mt. 14¹⁶⁻¹⁹). — Il ne place pas sous le règne de David le pontificat d'Abiathar, (Mc 2²⁶ cf. Mt. 12⁴)⁽¹⁾. — Il se garde de paraître trop compter, à Gethsémani, sur l'exaucement de sa prière. Au lieu de dire d'après Mc 14³⁶ : « Mon Père, *tout vous est possible*. Faites passer cette coupe loin de moi... » il se contente de la formule « s'il est possible », (Mt. 26³⁹), reprise, pourtant, comme timorée, dans la bouche d'un suppliant, (Mc 9^{22.23})⁽²⁾. — Au lieu d'être censé avoir dit : « Je détruirai ce temple... et en bâtirai un autre »... (Mc 14⁵⁸), ses paroles sont ainsi rapportées (Mt. 26⁵⁹) : « *Je puis* détruire le temple... » C'est plus conforme à l'événement. — Enfin, quand le Maître affamé cherche une figue sans la trouver (Mc 11¹²⁻¹⁵) Matthieu efface soigneusement les traces de sa déconvenue (21¹⁸⁻²¹). Jésus ne s'en vapas au loin, en se détournant de son chemin peut-être, comme Marc, sans le dire, en donnerait l'impression. Il rencontre le figuier sur sa route. S'attendait-il à trouver quelque fruit ? Le 2^d évangéliste le suppose. Mais Matthieu passe sous silence la désobligeante insistance des mots : ἐὶ ἄρα τι εὐρήσῃ, (Mc 11¹³). Il n'était pas étonnant qu'il ne cueillit rien. « Car ce n'était pas, dit Marc, la saison des figes. » Alors, la démarche de Jésus, son espoir, la malédiction de l'arbre, tout cela devenait encore moins compréhensible. Il eût fallu se rappeler, sans doute, que le Galiléen trouvait des figes aux branches, dix mois sur douze, dans son pays. Il avait transporté en Judée, sans les pouvoir contrôler encore, les expériences de sa terre natale⁽³⁾. Ce n'était point là une explication qui pût satisfaire Matthieu : ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων disparaît.

Plus que la science, s'il est possible, la sainteté du Messie devait écarter tout soupçon. On a vu l'évangéliste, soucieux de répondre, sans les mentionner, à d'ignobles propos populaires⁽⁴⁾, expliquer dans une apparition d'ange à Joseph, l'origine

1. Cf. 2 Sam. VIII, 17.

2. Mt. avait omis cette réprimande, avec quelques détails pénibles de la guérison qui suivait (Mc 9²⁶, cf. Mt. 17¹⁸). Le pur désir de faire bref avait certainement eu sa part, difficile à préciser, dans les omissions de ce passage v. g., Mc 9²⁰, sans parallèle, et Mc 9²⁵, cf. Mt. 17^{18 a}.

3. Holtzm., *Syn.* 90. *Lehrb. nt. Theol* 112.

4. Au même point de vue que la légende juive se plaçait la légende samaritaine, à en juger par un passage de chronique, où Jésus est désigné comme *ben hanahpheth*, c'est-à-dire « fils de la courtisane » ; traduction confirmée par la version juxtalinéaire arabe (Clermont-Ganneau, recueil d'Arch. or. VII, 1906, p. 387).

toute pure du Sauveur (1¹⁸⁻²⁴). Son baptême pouvait offusquer. Pour venir se soumettre au rite de pénitence, s'avouait-il donc pour un pécheur? Le dialogue institué par Matthieu entre Jésus et Jean, veut parer à cette objection, (Mt. 3^{14,15})⁽¹⁾. Les termes mêmes en révèlent la provenance, *o. g.* l'emploi du mot δικαιοσύνη (7 fois dans Mt., 1 fois dans L, absent de Mc)⁽²⁾, de πληροῦν, que Mt. applique 12 fois à la seule Ecriture⁽³⁾, et le tour de pensée que l'alliance des deux mots révèle⁽⁴⁾. Il est d'ailleurs parfaitement invraisemblable, mais conforme à la manière peu graduée de Matthieu, que, non seulement Jésus, mais Jean lui-même eussent connu et déclaré, au moins implicitement, dès avant le baptême, qui se trouvait être le Messie⁽⁵⁾.

Une des scènes qui fait le plus d'honneur à Jésus et permet le mieux de soupçonner la profondeur de sa conscience religieuse, est assurément celle qui se lit en Mc 10¹⁷⁻²³. Quelqu'un accourt vers lui, ploie le genou et le salue: « Bon Maître » (Mc 10¹⁷). Et Jésus d'écarter de lui, comme une qualité étrangère, ce titre de bonté qui ne convient qu'à Dieu (Mc 10¹⁸). Matthieu trouve la réponse étrange, humble à l'excès. Il ne peut souffrir que le Messie, le premier du monde après Dieu, ait voulu ainsi repousser, comme une usurpation sacrilège, le nom si simple d'être *bon*. Il affadit, alors, ce début de dialogue: « Maître, que ferai-je de bon? » (Mt. 19¹⁶), et Jésus répond: « Pourquoi m'interroges-tu sur ce qui est bon? » si bien que la suite du discours s'en trouve assez mal amenée: « Un seul est bon. » Ce n'est pas, à coup sûr, l'exemple le moins typique de cette tendance éliminatrice, que nous avons appelée, non d'après le bonheur des résultats, mais d'après l'intention plus ou moins obscure de Matthieu, idéalisation négative.

1. N'est-ce pas la même tendance qui amène, dans l'évangile des Hébreux, cet autre développement: « Ecce mater Domini et fratres eius dicebant ei: « Johannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo ». Dixit autem eis: « Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum quod dixi ignorantia est ».

2. Hawkins, *Horæ*, 4.

3. Luc: 2 fois, Marc: 1 fois (Hawkins, *Ib.* 5).

4. Cf. Mt. 5^{17, 28, 48, 61, 23³², 24¹²}.

5. Jésus, au contraire, ne révèle, aux intimes, sa vocation de Christ, qu'à Césarée (Mc 8^{27, 31}), et Jean, déjà en prison, en est à se renseigner lui-même sur la qualité de Jésus (Mt. 11^{2, 3}, L. 7^{18, 19}). Cf. Loisy, *Morc.* 37 s., Wellh., *Einleit.* 60.

§ III. — Idéalisation positive

Traits gênants transformés en traits édifiants. — Jésus grandi par l'attitude des autres à son égard, — par ses propres déclarations, — dans sa prévoyance prophétique, — dans son pouvoir de thaumaturge.

Il est difficile de s'en tenir à idéaliser par omission. Dans les passages même qui nous ont occupés, Matthieu n'a pu toujours se contenter d'effacer ce qui l'offusquait. Il l'a quelquefois remplacé par des traits directement favorables à l'impression que l'évangile, selon lui, devait produire. L'avènement des disciples, par exemple, s'est mué, à mainte reprise, en de providentielles lumières ⁽¹⁾. Au lieu de suggérer une objection, le baptême de Jésus est devenu l'occasion d'un hommage de Jean, et cette manifestation prématurée du Messie est rendue plus éclatante par la forme donnée à la voix céleste : au lieu de s'exprimer à la seconde personne. « Tu es mon fils... » Mc 1 ¹¹, comme une parole intérieure adressée à Jésus seul, elle emprunte la 3^e personne et paraît destinée à être entendue de tous : « *Celui-ci* est mon fils bien-aimé... » (Mt. 3 ¹⁷).

Les récits de la résurrection présentent plusieurs fois le même phénomène. L'évangéliste ne mentionne pas l'étonnement du Procureur à la nouvelle de la mort si prompt de Jésus, (Mc 15 ⁴⁴ cf. Mt. 27 ⁵⁸). Il est seul à signaler, au contraire, les précautions prises autour du tombeau, qui rendent la résurrection plus certaine, (27 ⁶²⁻⁶⁷). On dirait qu'elle a pour témoins les gardes eux-mêmes, (28 ²⁻⁵). Le jeune homme qui, selon Marc 16 ⁵, annonçait aux femmes le message de Pâques, est caractérisé, avec plus de précision, comme un ange (Mt 28 ²¹⁵). Mais voici où Matthieu transforme, en la retournant positivement, une donnée étrange et gênante. On

1. Mt. 13 ^{16, 19}, cf. Mc 4 ¹³; Mt. 17 ²³, cf. Mc 9 ¹⁰; M. 14 ³³, cf. Mc 6 ^{51 b, 52}. — La même tendance, poussée seulement beaucoup plus loin, a fait idéaliser, plus tard, jusqu'à la foule qui se pressait autour de Jésus. Cette foule, à Jéricho, réclamait énergiquement le silence des aveugles qui criaient pitié à Jésus. En Mt. : ὁ... ὄχλος ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα σιωπήσωσιν (20 ³¹; Mc 10 ⁴⁸). En expliquant ce passage du premier évangile, Maldonat a éprouvé le besoin de défendre cette foule contre tout soupçon de dureté : « Non invide atque maligne, sed amanter et officiose id piam turbam fecisse credendum est, ne homines abjecti Christo obstrependo molesti essent. ut auctor imperfecti et Euthymius existimant ». *Comment.* 484.

sait que le 2^d évangile finit sur ces lignes (Mc 16⁸) : « Sortant du tombeau elles s'enfuirent, car elles étaient en proie au tremblement, hors d'elles-mêmes, et elles ne dirent rien à personne, car elles avaient peur »⁽¹⁾. Matthieu supprime le mot de fuite, unit l'allégresse à l'effroi, et juge plus normal, plus conforme à la recommandation angélique, de supposer un prompt message des femmes : « sortant rapidement du tombeau avec crainte et allégresse vive, elles coururent porter la nouvelle à ses disciples ». (Mt. 28⁸).²

Même sans être provoquée par la peur d'une objection ou d'un fâcheux étonnement, la tendance idéalisatrice, qui trouvait déjà son compte dans la typologie matthéenne, s'exerce encore, à l'occasion, sur les détails de l'évangile. Ce n'est pas œuvre de parti pris, mais réaction plutôt spontanée de l'esprit apologétique sur les faits. On s'en aperçoit au caractère sporadique, à l'importance, somme toute, fort secondaire, de ces retouches embellissantes. Elles tirent à conséquence pour nous, bien plus que pour Matthieu, qui n'appréciait pas de la même façon, à beaucoup près, la gravité de ses modifications, la hardiesse de ses inférences. Jésus en sort un peu grandi, par par l'attitude des autres à son égard, comme par ses déclarations sur lui-même, dans sa prévoyance prophétique, comme dans son pouvoir miraculeux.

Ce n'est parfois qu'affaire de nuances. En substituant l'acte de « porter les chaussures » de Jésus, (Mt. 3¹¹), à celui « d'en dénouer les courroies », dont le Baptiste déjà se déclarait indigne, (Mc 1⁷, L. 3¹⁶), Matthieu prête plus nettement à Jean l'attitude d'un serviteur. L'humilité plus profonde du Précurseur ne peut que rehausser le prestige du Christ.

L'expression « fils de David », appliquée à Jésus, se lisait en Mc 10⁴⁸, et l'analogie en Mc 11¹⁰. Mais, outre les parallèles à ces deux passages, on la lit encore, en Mt., dans des contextes qui la rendent, en ces endroits, suspecte : en 15²², dans l'histoire de la Chananéenne, que le 4^{er} évangéliste semble avoir dramatisée⁽³⁾, et où le 2^d évangile ne rapporte pas ce cri, en 9²⁷⁽³⁾, dans une guérison d'aveugles, qui paraît

1. La suite est postérieure, chacun le sait.

2. *Infra.* p. 69-72.

3. Ἐλθέσόν με, κύριε, υἱὸς Δαυιδ.

dédoublée de 20²⁹-24^{1 (1)}. La façon dont ce titre est appliqué à Jésus lors de la manifestation des Rameaux, est plus directe qu'en Marc, mais sujette à caution. Au lieu de : « Bienvenue soit la royauté de notre père David », (Mc 11¹⁰), on lit dans Mt. 21⁹ : « Hosanna au fils de David ! » Cette expression n'a pas chance d'être originaire, parce qu'elle suppose une mésintelligence de l'hosanna, pris pour une louange, alors que c'est une prière, l'équivalent du grec *σῶσον*. L'explication mathéenne, au datif : *τῷ υἱῷ Δαυιδ* s'y adapte donc assez mal⁽²⁾.

Matthieu aime à multiplier, également, l'emploi du titre de « fils de Dieu ». Non content de le mettre, avec Marc, dans la bouche des possédés de Gérasa, (Mc 5⁷, Mt. 8²⁸), et du centurion qui vient de voir expirer Jésus, (Mc 15³⁹, Mt. 27⁵⁴), il le prête à Pierre, lors de la confession, (Mt. 16¹⁶), à tous les apôtres, même avant cette date, dans la nuit de la tempête apaisée, (14³³). Les ennemis du Messie le répètent, au pied de la croix, avec une ironique assistance : « Si tu es le fils de Dieu » (27⁴⁰), « Car il a dit : je suis le fils de Dieu ». (Mt. 27⁴³).

Sans tenir encore le langage que lui attribuera la théologie de Jean, Jésus parle de lui, en Matthieu, d'une façon plus glorieuse que dans les autres Synoptiques. Il s'était mis au-dessus de Jonas et de Salomon, (L. 11^{31,32} Mt. 12^{41,42})⁽³⁾ : voilà qu'il se proclame plus grand que le Temple, (Mt. 12⁶). C'est dans le 1^{er} évangile surtout⁽⁴⁾, que le royaume est son royaume. C'est dans le 1^{er} évangile seul que les élus sont ses élus, ou, du moins, les anges, ses anges⁽⁵⁾. Il dit, en parlant de soi, aux disciples : « Votre Seigneur » (Mt. 24⁴², cf. Mc 13³³)⁽⁶⁾. Il précise le sens du mot de « croyants » (Mc 9^{42 a}) : ce sont ceux qui croient en lui, (Mt. 18⁶). Plus de douze légions d'anges sont prêtes à l'assister (Mt. 26⁵³). N'a-t-il pas tout pouvoir au ciel et sur la terre (28¹⁸)⁽⁷⁾ ? N'est-il pas, invisible, au milieu

1. *Infra*, p. 410 s.

2. Dalman, *Worte Jesu*, II, 484 s.

3. On n'entend pas décider si Jésus s'est servi, de fait, de semblables expressions. Matthieu les trouvait, du moins, dans sa source.

4. L'expression se trouve une fois en L. 22³⁰.

5. *Supra*, p. 40.

6. Mt. ne pensait donner que l'équivalent de l'expression consignée en Mt. 13³⁴ : « Le maître de la maison ». De fait, c'était interpréter en allégorie la parabole qui contient ces mots.

7. Répétition plus expresse de l'idée déjà exprimée, d'après la source (cf. L. 10²²) en Mt. 11²⁷.

des siens comme la présence divine (18²⁰, 28²⁰)⁽¹⁾. Il s'approprie les paroles de la Sagesse (11²⁸, 23³⁴)⁽²⁾. Au jour du jugement, il ne rougira pas seulement de qui aura rougi de lui, (Mc 8³⁸) : il rendra à chacun selon ses œuvres (Mt. 16²⁷). C'est ce que les Livres Saints disaient de Dieu (Ps. 62¹³ Prov. 24¹²). Il ne s'ensuit nullement que Matthieu lui égalât Jésus. Mais il le rapprochait de cette transcendance.

La tradition voulait que Jésus eût prophétisé⁽³⁾. Matthieu multiplie ces prédictions. Il les souligne et les précise. La comparaison avec Jonas devient une prophétie de la résurrection⁽⁴⁾. A la mention générale de la mort, (Mc 10³⁴ L 18³³), est substituée celle de la mise en croix (Mt. 20¹⁹). Il répète cette indication formelle en indiquant la date imminente de sa réalisation (26²), et s'il ne fait pas prédire alors par Jésus la rencontre d'un porteur d'eau, comme en Mc 14¹³, il lui met de nouveau sur les lèvres l'annonce d'un dénouement prochain (Mt. 26¹⁸).

Il précise quelques circonstances des tribulations qui attendent les disciples. La flagellation dans les synagogues, prévue en Mc. 13⁹ et dans les Discours (*cf.* Mt. 10¹⁷), est répétée dans un autre contexte (23³⁴); le parallèle lucanien, (11⁴⁹), ne l'y mentionnait pas plus que la crucifixion prédite pour un certain nombre de disciples, (Mt. *ib.*)⁽⁵⁾. « Vous serez haïs de tous », lisait-on en Mc. 13⁹. Mt. est plus clair, « par toutes les nations », (Mt. 24¹⁰). Il revient, dans le même verset, sur le scandale d'un grand nombre, déjà annoncé quelques lignes plus haut (24⁵). Il est vrai qu'il place ainsi deux mots du prophète Daniel (Dan. 11⁴¹). Dans les versets suivants (24^{11,12}), Matthieu piétine sur place. Il réédite, en partie avec les mêmes termes, la prédiction qu'il vient de faire (24³), puis la ressasse encore (24¹²), sous une forme nouvelle. L'alliance des mots : *πληθυνθήσονται τὴν ἀνομίαν*, remémore Mt. 3¹⁵ et 5^{17,20}, comme le rapprochement des faux prophètes et de l'iniquité, rappelle Mt. 7²³.

Ce n'est pas à dire que tout le développement sur les faux

1. Cf. Pirgê Aboth, III, 3.

2. *Supra*, p. 16.

3. *V. g.*, Mc 8³¹, 9³¹, 10^{33s}, 13^{5ss}, etc.

4. *Supra*, p. 6.

5. Harnack, *Sprüche* 77, tient *σταυρώσετε... μαστιγώσετε...* pour des additions probables de Mt.

prophètes en Mt. 7^{15 ss.} s'y trouvât de source. 7¹⁵ paraît bien plutôt inséré, d'ailleurs, dans le contexte. Le passage qui suit, déjà présent, en substance, dans les Discours (*cf.* L. 6^{43,46}), est ainsi transformé en un avertissement contre les docteurs de mensonge qui se glisseront dans l'Eglise. Pour assurer au morceau cette application, Mt. en anticipe la conclusion, et la rattache à la sentence sur les loups dévorants : « A leurs fruits vous les reconnaîtrez » (Mt 7¹⁶ *cf.* L. 6⁴⁴, Mt. 7²⁰). La sentence était générale. C'est Matthieu qui, par l'insertion de 7¹⁵, l'a tournée en prophétie. Jésus est donc censé prédire les scandales intimes des communautés, comme dans la parabole de la zizanie et celle du filet⁽¹⁾.

Si Matthieu semble d'abord enlever à Jésus l'application de la parabole des vigneronniers homicides, ce n'est, — on s'en souvient⁽²⁾, — que pour la mettre, plus saisissante, et plus explicite en sa contre-partie, dans la bouche de ceux mêmes qui seront les dépossédés (Mt. 21⁴¹). Puis le Maître répète, à son tour, sans figure, la double prédiction, qui vise, à la fois, le sort des juifs et celui des gentils, (21⁴³).

Après la parabole du démoniaque retombé en possession d'esprit, (12⁴³⁻⁴⁶), Mt ajoute : « Ainsi en sera-t-il de cette génération perverse. » Jésus aurait donc annoncé, cette fois encore, le triste lendemain du peuple incurable.

Le pouvoir thaumaturgique du Sauveur n'est pas moins favorablement présenté que son don de prophétie. Jésus se montre plus sûr de lui que dans la source. On l'a déjà remarqué, à propos de la première multiplication des pains⁽³⁾. Le souhait de stérilité pour le figuier trouvé sans fruits, est transformé en un ordre, (Mt. 21¹⁹, *cf.* Mc 11¹⁴). La guérison du fils du centurion est directement concédée par Jésus : $\gamma\epsilon\nu\tau\epsilon\theta\acute{\iota}\tau\omega\sigma\iota$ (Mt. 8¹³). Rien de pareil ne se lisait en Luc 7^{9,10}. Au début de ce récit, la source, s'il en faut croire la version du 3^e évangile, mentionnait une prière adressée à Jésus, de venir sauver le malade (L. 7³¹). Matthieu ne la rapporte pas. Il l'a rem placée, dès l'abord, par cette promesse du thaumaturge : « Eh bien moi, j'irai et je le guérirai » (8⁷).

En Mc 5²³, quand Jaïre vient supplier Jésus d'imposer les

1. *Supra*, p. 42.

2. *Supra*, p. 44.

3. *Supra*, p. 58.

main à sa fille, elle n'est encore que très malade : en Mt. elle est déjà morte (9¹⁸). La prière du père prend donc une portée toute nouvelle. Les mots : « elle vivra », ne signifient rien moins, dans ce contexte, que l'attente d'une résurrection. Pour Matthieu, cependant, la majoration n'était pas énorme. Il lisait en Mc 5³⁶ que Jésus avait recommandé la confiance, même une fois annoncée la mort de l'enfant. Pas plus que Luc 7³⁰, il ne supposait que Jésus eût entendu imparfaitement ⁽¹⁾ le message fatal qu'on apportait au père. Il se contente d'attribuer à Jaïre lui-même, et dès le début de l'épisode, cette confiance plus forte que la mort.

L'attitude des démons accuse, un peu plus nettement aussi que dans la source, l'impression que tout le monde a de la puissance du Christ. Ceux qui parlent par la bouche des possédés de Gérasa renoncent à demander leur grâce. Ils savent bien qu'ils seront chassés. Ils implorent seulement un délai ⁽²⁾. Leur exorcisme est d'autant plus curieux que le troupeau de porcs, envahi par eux, était à paître *au loin* (Mt. 8³⁰) ⁽³⁾. Aussi la rumeur d'un pareil évènement n'amène pas moins de *toute la ville*, à la rencontre de Jésus, (Mt. 8³⁴) ⁽⁴⁾.

Dans la *double* guérison gérasénienne, Matthieu réunit, à l'exorcisme parallèle de Mc, celui qui était rapporté par le 2^d évangile au premier jour détaillé de ministère (Mc 1²³⁻²⁹). Il est probable que : « toute la ville », en Mt. 8³⁴, est une trace matérielle de $\delta\lambda\eta\ \eta\ \pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$, (Mc 1³³) ⁽⁵⁾.

Ailleurs, ce n'est pas la foule des témoins qui grossit, c'est le nombre même des malades guéris. Nous l'avons noté pour Mt. 12¹⁵ ⁽⁶⁾. En 8²⁷, le 1^{er} évangéliste arrive au même résultat, en intervertissant l'ordre des mots : « tous », et : « beaucoup », employés dans le récit de Mc 1^{32.34}. On apporta, y lisait-on, tous les malades et les possédés : Jésus en guérissait beaucoup. Matthieu écrit : (8¹⁶) « On lui amena beaucoup de possédés : il chassa les esprits par sa parole et guérit tous les malades. »

1. παρακούσας (Mc 5³⁶).

2. πρὸ καιροῦ, Mt. 8²⁹, cf. Mc 5⁷.

3. Cette donnée est absente de Mc 5¹¹. En Mt. même, plusieurs versions latines, dont la Vulgate, portent *non loin*, simple correction que ne suivent pas les éditeurs du texte grec.

4. Mc 5¹⁵ et L. 8³⁵ disent seulement : On vint.

5. Cf. *Supra*, p. 20, n. 2.

6. *Supra*, p. 30.

Par trois fois, là où Marc mentionnait l'enseignement donné par Jésus aux foules, Matthieu l'omet et le remplace par de nombreuses guérisons : avant la 1^e multiplication des pains, (14¹⁴ *cf* Mc 6³⁴) ; au début du voyage en Judée, (19² *cf* Mc 10¹) ; dans le Temple, (21¹⁴ *cf* Mc 11¹⁸).

A la fin de chacune des multiplications de pains, il interprète de telle façon le chiffre des convives qu'il se trouve le majorer sensiblement. « Ils étaient cinq mille hommes, disait Mc 6⁴⁴ : πεντακισχιλιοι ἄνδρες. Mt. subtilise sur l'emploi du mot : « hommes ». « Ils étaient environ cinq mille hommes, sans compter les femmes et les enfants », (14²¹). Et, bien que le terme ἄνδρες fût absent de Mc 8⁹, Mt. répète la même addition en 15³⁸ : « ils étaient quatre mille hommes, sans compter les enfants et les femmes. »

Il ne précise pas avec moins de complaisance le caractère instantané des prodiges accomplis par Jésus. L. 7¹⁰ racontait qu'à leur retour, les envoyés du centurion de Capharnaüm trouvèrent le malade guéri. Matthieu préfère donner à la coïncidence une expression directe. Aux paroles de Jésus, dont nous avons remarqué le caractère plus impératif et plus décisif, il ajoute donc : « Son serviteur fut guéri en cette heure-là, (8¹³). — La chananéenne, en rentrant chez elle, trouvait sa fille jetée sur un lit et le démon parti, (Mc 7³⁰). Après la concession du Maître : « Qu'il te soit fait comme tu le veux », le 1^{er} évangéliste note aussitôt le miracle : « Et sa fille fut guérie dès cette heure-là. » Ce sont, au reste, simples raccourcis d'expression, qui ne modifient pas le sens ni la portée des récits traditionnels. Ils dégagent, seulement, et mettent en relief la promptitude des guérisons.

Le 1^{er} évangéliste est un peu plus hardi dans l'histoire du figuier. Entre la malédiction portée par Jésus et la constatation de son effet, Mc avait intercalé l'expulsion des vendeurs du Temple (Mc 11¹²⁻²²). Cet acte de haute justice est accompli, d'après Matthieu, le jour même de l'entrée à Jérusalem (21^{12,13}). Rien ne vient plus disjoindre, en des moitiés contées à part, l'anecdote de l'arbre maudit. Soudant les deux fragments du récit, Matthieu s'est estimé invité à rapprocher les faits eux-mêmes : il leur prête donc une succession plus immédiate.

Dans Marc, en effet, sur l'imprécation de Jésus, une nuit avait passé. C'est le lendemain matin que les disciples

retrouvaient desséché le figuier naguère verdoyant. Pierre se rappelait alors ce qu'avait dit le Maître, et faisait constater le miracle, (Mc 11²⁰⁻²²). Matthieu, (21^{19,20}), est plus rapide : « Jésus dit : « Que nul fruit à jamais ne naisse plus de toi ! » et immédiatement, (παρὰ/ῥῆμα), le figuier se dessécha. A cette vue, les disciples s'étonnèrent : Comment, disent-ils, ce figuier vient-il de se dessécher immédiatement ? » Les disciples, d'après cette version, n'ont pas besoin d'une longue mémoire pour se rendre compte du prodige : il s'accomplit, magique, sous leurs yeux.

§ IV. — Dramatisation

Le fils du Centurion. — La foi de la Chananéenne. — Emoi de Jérusalem à l'entrée de Jésus. — Effet de l'enseignement au Temple. — Traits plus vivants dans la Passion. — Mise en scène des apparitions posthumes.

Accuser, jusqu'à l'exagérer parfois, l'aspect miraculeux des événements, n'est pas l'unique façon de les faire valoir. Sans leur communiquer plus de vertu probante, ou plus de force d'édification, on peut encore augmenter leur importance, rien qu'en les dramatisant. Matthieu n'y excelle pas autant que le 3^e évangéliste. Il ne dédaigne point, cependant, cette intéressante manière de flatter un peu les faits.

Les exemples qu'on en peut apporter ne sont pas tous également péremptoirs. Si Matthieu enjolive l'anecdote du centurion de Capharnaüm, (8⁵⁻¹⁴), c'est avec sobriété, et moins en amenant auprès de Jésus cet officier lui-même, (8³, cf. L. 7³), qu'en présentant le malade comme son fils. Encore faudrait-il être sûr que le mot παῖς ait ici ce sens. Il le semble, toutefois⁽¹⁾, bien que Luc (7²⁻¹⁰) parle nettement d'un simple esclave : δοῦλος, et que le mot παῖς, à lui seul, demeure parfaitement ambigu. Mais comme le centurion se trouve parler aussi d'esclave, et se sert alors du terme de δοῦλος, on peut estimer vraisemblable, qu'il institue une différence entre le mot δοῦλος, employé d'ailleurs, par lui, d'une façon toute générale, et celui de παῖς qui vient, dans la même phrase,

1. B. Weiss, *Mt.* 308; Holtzm., *Syn.* 226.

d'être appliqué au malade. Au moins Matthieu paraît-il insinuer, ou tacitement favoriser, cette interprétation.

Resterait à savoir lequel, de Matthieu ou de Luc, a gardé plus fidèlement ici l'expression de la source grecque. Si Luc avait lu déjà le mot *παῖς* et qu'il ait cru pouvoir adopter le sens de « fils », il est douteux qu'il s'en soit privé pour parler d'un esclave. Il n'a pas coutume de négliger les détails qui rehaussent l'intérêt du récit. Bien plutôt est-il justement suspect d'avoir ajouté l'épithète : « unique », en parlant du jeune démoniaque (L. 9³⁸), de la fille de Jaïre (L. 8⁴²), et du fils de la Naïnite, (L. 7¹²). Ici même, il ne serait pas surprenant qu'on lui dût l'addition du mot *ἐνταφιος*, avec le détail : « il allait mourir », (L. 7²). C'est donc bien à Matthieu que semble revenir la désignation du malade comme étant le « fils » du centurion⁽¹⁾.

Dans l'histoire de la Chananéenne, telle que le 1^{er} évangile la rapporte, (15²¹⁻²⁹), quelle part de la mise en scène faut-il attribuer à Matthieu ? Sa version est-elle plus fidèle que celle de Marc 7²⁴⁻³¹ à la source commune, dite des Discours ? Ou bien, n'est-ce pas de Marc que Matthieu reçoit l'anecdote, en la retouchant ?

Le récit a pu se rencontrer dans la source commune des trois Synoptiques. En disant que Marc est ici primitif par rapport à Matthieu, on n'entend nullement affirmer que tous les détails du 2^d évangéliste soient scrupuleusement conformes au document antérieur. Marc est justement suspect, au contraire, d'avoir adouci la réponse du Christ⁽²⁾ : « les enfants d'abord » (Mc 7²⁷) serait une atténuation du particularisme originaire, une retouche assez analogue à celle de Matthieu dans le discours de Mission : « Allez *plutôt* vers les brebis perdues d'Israël, » (Mt. 10⁶). Mais de là ne suit nullement que Matthieu n'ait pas remanié le texte que lui fournissait Marc⁽³⁾. Nous avons même de ce travail des indices assez certains⁽⁴⁾.

1. Loisy en juge différemment, *Syn.* I, 648 s..

2. Schmiedel, *Cheyne*. II, 1844.

3. Wernle, *Syn.* 166, *Quellen d. Leb. Jesu*, 46. — Tout en insistant, avec raison, sur le caractère originaire de la parabole en M. 13²⁶ préférablement à la forme adoucie et allégorisante de Mc 7²⁷, J. Weiss ne fait pas difficulté d'admettre que le récit a pu être fort retravaillé par Mt. (*das alt Ev.* 225, n. 4). — Pour Resch (*T. U.*, X. 1^o 2 Hefte, 180), Mc aurait abrégé la narration de la source. — 4. Loisy en a jugé de même, *Syn.* I, 972-976.

Marc (7²⁴), n'a pas inventé que Jésus, voulant passer inaperçu sur le territoire de Tyr, ne put garder l'*incognito* souhaité. Etant donné ses propres tendances universalistes, il est à croire qu'il a trouvé ce renseignement dans sa source. On comprend fort bien, au contraire, que Matthieu l'ait omis, ne fût-ce que parce qu'il lui semblait déroger à la dignité du Maître: οὐκ ἠδυνάσθη λαθεῖν n'allait pas sans le choquer. Nous connaissons suffisamment ses scrupules pour n'en être pas surpris.

En Marc, (7²⁴), la scène se passe dans une maison, et on ne voit pas que ce détail, très cohérent, d'ailleurs, avec ce qui précède, ait été forgé à plaisir. Ce cadre paraît tout naturel pour la comparaison d'intérieur qu'emploie précisément Jésus. Or, dans Matthieu, et c'est pour son récit un fâcheux indice, la scène ne peut plus se passer entre quatre murs. Que l'entrée dans une maison ne soit pas mentionnée, cela, joint au contexte⁽¹⁾, suffirait à faire présumer que Matthieu place la scène en plein air. Ce nouveau cadre est confirmé par les indications qui suivent. Les disciples approchent du Maître, en disant: « Congédie-la, car elle crie derrière nous: ὀπίσθεν ἡμῶν, (15²³). Faut-il supposer que la suppliante était dans la maison, derrière une première ligne infranchissable de disciples? D'après les expressions rapportées, on la conçoit plutôt à la remorque de la petite troupe en marche. Le choix du lieu trahit donc encore, semble-t-il, une modification matthéenne.

Mais le jeu du dialogue est précisément enchaîné à ces jeux de scène adventices. Le voilà, du coup, recommandé à la réserve extrême des critiques. On a, du moins, le droit de le considérer comme probablement postérieur à celui de Marc. C'est d'autant plus sage, qu'à l'analyse, le texte de Matthieu révèle toute une série d'adaptations. La mention de Sidon⁽²⁾ semble anticipée de Mc 7³¹, c'est-à-dire du verset qui suit immédiatement la péripécie de la Chananéenne. Le mot τὰ ὄρια de Mc 7²⁴ transparait en τῶν ὁρίων, (Mt. 15²²). Le cri: « Pitié, seigneur, fils de David », se retrouve identique en Mt. 20²⁹, où le mot de κύριε ne se lit pas dans le texte parallèle de Mc 10⁴⁸. Cet appel au fils de David est une profession de foi messianique, où se reconnaît bien l'indépendance de Matthieu

1. « Sortant de ces frontières, elle s'écria... », Mt. 15²².

2. Wernle, *Syn.* 160.

pour les conditions réelles de l'histoire. Intelligible immédiatement avant la Passion, comme dans le parallèle marcien à Mt. 20²⁰-21¹, à savoir la guérison de Bartimée, cette confession se trouve ici fort anticipée. Matthieu est coutumier de cette sorte d'anachronisme ⁽¹⁾. Plus spécialement encore, il est connu pour son goût du titre traditionnel : « fils de David » ⁽²⁾. Mais ce qui achève de signaler l'anticipation, faite, sur Mt. 20^{30,31}, par Mt. 15^{22,23}, c'est que, dans l'histoire de la Chananéenne, comme dans celle des aveugles de Jéricho, après avoir rapporté, une première fois, la supplication adressée au Christ, l'évangéliste mentionne également, de part et d'autre, que l'entourage du Maître voulut faire taire cette clameur importune, sans aboutir à la décourager.

Après avoir dit : « Ayez pitié de moi, Seigneur, fils de David, » la pauvre femme ajoute : « ma fille est tourmentée par un malin démon, » (Mt. 15²²). C'est la mise en style direct de la donnée marcienne 7²⁶ : « Elle lui demandait de chasser le démon de sa fille. » Le mot ἐλθοῦσα, qui venait alors en Marc, réapparaît, un peu plus loin, en Mt. (15²⁵), juste après l'intercalation qui lui est propre.

Ce n'est pas à dire qu'il l'ait créée toute. Il en a, selon son habitude, recueilli de droite et de gauche, les éléments. Nous avons noté d'où vient l'idée qui s'exprime dans la phrase : κραῖσι πισθεν ἡμῶν. Le mot même de κραῖσιν, absent de Marc, se retrouve, avec les paroles de la prière, dans la guérison des aveugles, (Mt. 20³⁰. Mc 10⁴⁷). Quant à la phrase suivante, elle est trop importante et trop peu universaliste pour que Matthieu l'ait inventée, étant donné surtout qu'il l'utilise ailleurs encore (10⁶), en élargissant doucement ce qu'elle pouvait avoir d'exclusif. Il est à remarquer que le jeu du dialogue n'est pas tout à fait naturel, la sentence sur les brebis d'Israël n'étant pas précisément une réponse aux disciples qui viennent de dire : « Renvoyez-la. » Or, d'après le récit matériel de Mt., et en dépit de ses intentions, on croirait que Jésus s'adresse surtout aux disciples. La suppliante ne l'a pas encore abordé. Elle est derrière le groupe d'où elle tâche à se faire entendre par ses clameurs. Ce n'est qu'après la déclaration du Maître, que la Chananéenne s'approche :

1. Cf. Mt. 3¹³, 14³³.

2. *Supra*, 62 s.

ἐλθοῦσα, comme en Mc 7²⁵, et qu'un dialogue réel peut commencer de s'engager entre Jésus et elle.

Matthieu emploie en cet endroit le verbe : προσκυνεῖν, qui a ses prédilections. Il assimile la dernière réponse du Maître à la conclusion de l'histoire du centurion de Capharnaüm. Même admiration de tant de foi, même concession expresse de la grâce demandée, même résultat immédiat. Les termes aussi se font écho, (Mt. 15²⁸, cf. 8^{10 b et 13}).

Où tendait donc ce remaniement matthéen ? Un ensemble d'indications convergent à recommander cette hypothèse : C'est la foi de la Chananéenne que Matthieu voulait mettre en relief. Voilà pourquoi il a multiplié ses supplications et ses échecs. Il n'a amené que progressivement la réponse qui lui semblait la plus rude, sur le pain des enfants qu'on ne jette pas aux chiens. Il lui fallait quelque répartie du même genre pour la préparer. Il a utilisé, à cette fin, une sentence, trouvée quelque part ailleurs, sur la mission exclusivement juive de Jésus. Mais cette insertion, et l'effet spécial qu'il voulait tirer du récit, l'empêchaient d'atténuer avec Marc le dire sur le pain des enfants. La confiance de la malheureuse mère était graduellement exercée. Elle se déployait, toujours plus héroïque, jusqu'à ce qu'elle arrachât à Jésus le cri d'admiration final. L'assimilation à l'histoire du centurion, dans cette conclusion qui insiste, plus expressément qu'en Marc, sur la foi et ses récompenses, est un dernier indice du but où visait le rédacteur.

Mais pourquoi exalter, de la sorte, la foi d'une pauvre étrangère ? Précisément parce qu'elle n'était pas d'Israël. Il rentrait dans le plan général de Matthieu de bien montrer aux Juifs que le Messie leur avait fait toutes les avances, à eux seuls ; mais les gentils s'étaient révélés aussi bien disposés, aussi méritants du salut, que le peuple choisi s'était montré indigne et inexcusable.

Tout Jérusalem fut remué, dit Matthieu (21¹⁰), à l'entrée de Jésus. Lors de la venue des Mages, (2³), l'évangéliste avait également signalé, dans la ville sainte, un général émoi, suivi, (2⁴), comme ici, (21^{10,11}), d'une enquête et d'une réponse au sujet du personnage qui concentrait déjà sur lui toutes les attentions.

Après que Jésus eût chassé les vendeurs du Temple,

Mc, (11^{18b}), rappelait l'admiration des foules pour son enseignement. Matthieu en a remplacé la mention par l'anecdote des acclamations enfantines (21¹⁵⁻¹⁷). Mais il retrouve, un peu plus loin, (22³³), l'occasion d'écrire à son tour : « En l'entendant, les foules étaient émerveillées de son enseignement. » C'est après la discussion sur l'immortalité, dont il souligne ainsi l'effet. Il insiste sur le caractère péremptoire de la réplique de Jésus aux Sadducéens. C'est mieux qu'une réponse, (ἀπεκρίθη, Mc 12²⁸) : tout le monde doit reconnaître qu'il a fermé la bouche à ses adversaires : ἐφίμωσεν, (Mt. 22³⁴).

Le marché négocié entre les prêtres et Judas est rapporté en style direct, (26¹⁵, cf. Mc 14^{10.11}). Lors de l'arrestation, le rédacteur ne peut laisser parler le traître seul. Il met donc dans la bouche du Christ une réponse, qui semble nous être parvenue incomplète⁽¹⁾. A la foule, il donne l'épithète de πολὺς (26⁴⁷), en attendant qu'il emploie le pluriel οἱ ὄχλοι, (26⁵⁵).

Il spécifie qu'on cherchait contre Jésus, non des témoins quelconques, mais de faux témoins, (26⁵⁹)⁽²⁾. Le grand-prêtre s'adresse à Jésus avec plus de solennité que dans les récits parallèles : « Je t'en adjure, de par le Dieu vivant : dis-nous. » (Mt. 26⁶³, cf. Mc 14⁶¹, L. 22⁶⁶). Après la réponse du Christ, Matthieu prête d'abord à Caïphe ce cri : « Il a blasphémé ! » (26⁶⁵). Suivent alors les paroles rapportées par les autres Synoptiques.

Dans la scène de moqueries dont on poursuit le crucifié, Matthieu cherche à introduire un peu de vie en multipliant les interlocuteurs. D'après Mc 15³⁵, celui qui tendait à Jésus l'éponge imbibée de vinaigre, était le même, qui disait : « Laissez faire ! Voyons si Elie va venir... » Matthieu attribue cette raillerie à d'autres assistants. Peut-être le sens matériel du verbe ἀφίημι lui semblait-il l'y inviter.

Nous avons observé déjà que les manifestations du Ressuscité paraissent devoir à l'évangéliste le tout de leur mise en scène. Il recevait de la tradition, peut-être la donnée d'une apparition directe du Sauveur aux femmes (?), en tout cas, celle

1. Le mot de Jésus n'est pas critiquement fixé. Blass, *Gramm.* 2 179 (*Contra* : J.-H. Thayer dans Blass, *ib.* n. 2), et Moulton (*Gramm.* I, 93), se refusent naturellement à y voir une interrogation directe; (*contra*, Loisy, *Syn.* II, 580, n. 2). — On peut supposer avec Blass la chute de αἶρε (?), ou sous-entendre quelque chose comme ποιεῖ (Holtzm., *Syn.* 291).

2. ἐζήτουν ψευδομαρτυρίαν : en Mc 14⁵⁵ : ἐζήτουν... μαρτυρίαν.

d'une ou plusieurs apparitions aux disciples en Galilée. L'apparition aux femmes est, dans sa rédaction, une simple réplique du message de l'ange. L'apparition sur la montagne fournit à Matthieu un tableau final, suffisamment représentatif de la gloire du Messie et de la mission de son Eglise. Mais, dans ces deux dernières circonstances, comme dans les autres, la dramatisation matthéenne n'a pas été au delà d'une utilisation ingénieuse d'idées, et de termes même, familiers déjà au rédacteur ⁽¹⁾.

1. On sait que la formule trinitaire (Mt. 28 ¹⁹) n'appartenait pas, originellement, au premier évangile. — Holtzm. (*Lehrb. nt. Th.* I, 379). — Briggs lui-même ne fait pas difficulté de le reconnaître (*Eth. Teaching*, 58 n.).

CHAPITRE III

LES RAPPORTS FORMELS DES DÉTAILS ENTRE EUX

§ I. — Insistance sur les rapports logiques

Matthieu souligne le trait qui porte la leçon.

---	---	<i>la correspondance des éléments du récit.</i>
---	---	<i>la progression et l'enchaînement des idées.</i>
---	---	<i>le lien causal, final, consécutif des faits.</i>

Avec sa tournure d'esprit doctorale et son goût de synthèse, j'allais dire presque, de système, on a vu Matthieu accuser les liens et la dépendance entre l'Ancien Testament et le Nouveau, comme il savait orienter, aussi, les faits de l'Evangile, à leur plus pleine utilisation apologétique. Plus profond, plus radical que la volonté même d'édifier le lecteur, est, chez lui, ce besoin constant de tout rapporter à quelque unité formelle et de tout rapprocher logiquement.

Il appuie volontiers sur le trait qui porte le sens, dans une péricope, au moyen d'une légère addition ou de quelque autre modification du texte. Les exemples qu'on en peut apporter se passent généralement de commentaire. Il suffit, la plupart du temps, de comparer Matthieu aux parallèles. De la liste qui suit, l'on a naturellement éliminé les cas qui avaient été précédemment étudiés, comme se rattachant, plus nettement, à la tendance typologique ou apologétique. Sont mis en vedette, les mots qui servent au rédacteur à souligner la portée d'un passage.

ML. 5²⁹⁻³⁰ δεξιός, δεξιός: l'œil, la main, à couper, s'ils sont cause de chute, (cf. Mc 9^{43.47})⁽¹⁾.

1. Noter une addition analogue de Luc en un autre contexte. C'est l'oreille droite d'un valet, que Pierre coupe à Gethsémani (L. 22⁴⁰).

5³⁹ : δεξιάν : la joue à tendre : cf. L. 6²⁹. Si l'adversaire, pourtant frappe de la main droite, il est plus naturel que la joue gauche reçoive le coup⁽¹⁾. La correction de Mt. en 5⁴⁰ n'est pas plus heureuse : il conseille d'abandonner même le manteau à qui veut prendre la tunique. Mais l'ordre inverse, de Luc (6²⁹), était plus conforme aux exigences successives de quelqu'un qui vous dépouille. Les habits étaient plutôt, en ce temps et en ce pays, matière de vol que de procès⁽²⁾.

7²⁴ : φρονίμῳ : l'homme qui bâtit sur le roc : cf. L. 6⁴⁸.

7²⁶ : μωρῷ : l'homme qui bâtit sur le sable, cf. L. 6⁴⁹ (3).

10⁴² : μόνον : le verre d'eau⁽⁴⁾.

12³ : (les épis arrachés) : la place donnée aux mots : « le jour du sabbat », enlève toute ambiguïté. En Mc 4²⁴, on eût pu, à la rigueur, se demander si τοῖς σάββατιν ne se rapportait pas au verbe ποιεῖν.

12⁴ : οὐκ ἔξον... αὐτῷ... οὐδὲ... εἰ μὴ... (la manducation des pains de proposition) cf. Mc 1^{26 b}.

12¹³ : ὑγιῆς ὡς ἡ ἄλλη : (la main guérie) ; cf. Mc 3^{5 b}.

12^{24 b} : οὐκ... εἰ μὴ... (l'origine des exorcismes de Jésus), au lieu de la simple forme positive, (Mc 3²², L. 11¹⁵). Il est vrai, que le rédacteur cherche à différencier la phrase de celle qui se lit en Mt. 9³⁴. Si grand ami qu'il soit des formules identiques, il aime à introduire quelque élément de diversité entre les doublets, quand ce sont des anecdotes entières qui se répètent. Or c'est le cas pour les deux histoires du sourd possédé (Mt. 9³²⁻³⁵, 12²²⁻²⁵), comme pour la double guérison de deux aveugles (9²⁷⁻³², 20²⁹⁻³⁴).

12⁴⁹. Les parents de Jésus cherchaient à lui parler. Le Maître vient de poser la question oratoire : Qui est ma mère, qui sont mes frères ? et enveloppant d'un regard ceux qui

1. Wernle, *Syn.* 64.

2. Loisy, *Disc.* 70.

3. Harnack considère aussi φρονίμῳ et μωρῷ comme des additions de Mt. (*Sprüche*, 76).

4. Bien qu'absent du manuscrit D, et des syriaques de Cureton et de Lewis, μόνον est conservé par les éditeurs. — Cf. Mc 9⁴¹. Cette sentence s'étant trouvée dans le recueil des Discours, il se peut que Mt. y ait déjà lu le mot μόνον. La même objection pourrait être faite à plusieurs des exemples cités, mais le grand nombre des cas où la retouche matthéenne est évidente, défend de négliger absolument les manifestations plus ou moins probables du même procédé. Le simple fait de conserver, en la préférant même, parfois, à la leçon de Mc, cette sorte de variantes où l'idée est soulignée, mériterait, à lui seul, d'être noté.

sont autour de lui : « Voilà, dit-il, ma mère et mes frères » (Mc 2³¹⁻³¹). Matthieu supprime ce regard circulaire, Il écrit : « Jésus étendit la main sur ses disciples, et dit... » C'est plus précis. C'est à coup sûr moins saisissant.

15^{11,17,18} : τὸ στόμα, (discussion sur ce qui souille) cf. Mc 7^{15,18 b,20}. Par le fait de cette précision matthéenne, l'application passe moins facilement de la question particulière des mets, aux principes généraux. On s'en aperçoit à la gêne du rédacteur, aux versets 18.19 : les meurtres, pour prendre cet exemple, viennent bien de l'homme, du cœur de l'homme ; ils ne sortent pas de sa bouche.

15³⁷ : (Multiplication des pains) : tous mangent, et les corbeilles des restes sont pleines (cf. Mc 8⁸).

16¹² : τῆς διδαχῆς... (le levain pharisaïque) ; cf. Mc 8²¹.

16^{20 b} : ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός, (défense de le divulguer) ; cf. Mc 8³⁰.

16²² : parole de Pierre pour détourner Jésus de sa Passion ; cf. Mc 8³².

16²³ : explication du mot Satan ; cf. Mc 8³³.

18¹⁵ : *a parte* de la réprimande fraternelle (cf. Mc 17³), qui prépare et ménage la progression des versets suivants.

18^{21,22} : ἐβδόμηχοντάκις ἑπτα, (pardon fraternel) ; cf. L. 17^{4 (1)}. Indépendamment de ce chiffre, et du contraste voulu entre le nombre proposé par Pierre et le nombre adopté par Jésus, le désir de souligner la leçon se reconnaît :

I) au caractère artificiel de la question de Pierre, absente de Luc, où réapparaît le verbe ἀφιέναι, qui précédait et suivait, dans la source, (cf. L. 17^{3,4}), cette intercalation de Matthieu ;

II) à l'emploi de ἕως dans la question et la réponse ;

III) à la décomposition de la réponse : οὐ... ἀλλ'... L'esprit chrétien de pardon ne connaîtra pas d'autres bornes que l'esprit de vengeance des anciens temps (LXX. Genèse 4²⁴).

19^{10,11} : préambule du « logion » sur les eunuques. Cette sentence 19^{1,2}, que Mt. n'a pas créée, ne se lisait pas en Mc.

1. Blass, *Gram.* 2 146, traduit : 70 fois 7 fois. Moulton, *Gram.* I, 98, adopte au contraire la vieille interprétation d'Origène et d'Augustin : 77 fois. Il remarque que la Septante traduit, par les mots grecs que nous avons ici, les termes de Genèse 4²⁴ : επβκις ηψβκις, où le sens de l'hébreu est évidemment : 77 fois. Il ajoute enfin : « For a partial parallel, see Iliad, XXII, 349, δεκάκις [τε] καὶ εἰκοσι « tenfold and twenty-fold », if the text is sound ».

C'est le 1^{er} évangéliste qui l'a adaptée à ce contexte. Les versets 10.11 servent à la relier à la discussion sur le divorce, et, en même temps, à souligner l'importance de la déclaration suivante. La question des disciples pourrait n'être pas moins artificielle qu'en Mt. 18²¹. La première partie de la réponse rappelle la théologie et, — qui mieux est, — le tour et les termes de Mt. 13¹¹. Ὁ δυνάμενος ἰδεῖν ἰσχύει, (Mt. 19¹²), n'est qu'une variante du refrain : « que celui qui a des oreilles, entende » !⁽¹⁾ La façon dont le verbe ἰσχύει fait écho à l'expression du début : ἰσχύει (19¹¹) est également matthéenne⁽²⁾. Il paraît donc que l'évangéliste a placé ce dire dans un cadre artificiel et l'a exposé en bonne lumière. Il eût été, du reste, assez gêné pour l'insérer ailleurs⁽³⁾.

19^{17 b, 21} : Matthieu décompose plus nettement que Mc 10^{19, 21}, les deux instants du bon propos chrétien : la volonté du salut, le désir de la perfection. La répétition symétrique de εἰ θέλεις souligne cette progression.

19^{18 et 20 b} : questions artificielles ; (cf. Mc 10^{19, 20}) ; elles mettent la pensée suivante en relief, comme en 18²¹ et en 19¹¹. C'est le procédé catéchétique.

21²⁰ : reprise du mot παραχρησμός, de 21⁹, (cf. Mc 11^{20, 21}).

21²¹ : « Vous ne ferez pas seulement le prodige du figuier, mais... » etc. cf. Mt. 11²³. L'insistance du rédacteur est visible ; τὸ τῆς συκῆς y apparaît comme une expression déjà consacrée, comme le titre d'une histoire devenue traditionnelle.

21²⁵ πύθεν ἦν ; le baptême de Jean ; (cf. Mc 11³⁰).

22²⁵ : il y avait au milieu de nous sept frères : discussion sur l'immortalité (cf. Mc 12²⁰). La précision de Mt παρ' ἡμῶν nuit un peu au ton de pur « conte », qui convenait à ce récit.

22⁴³ : καλεῖ αὐτὸν Κύριον : discussion sur la descendance du Christ ; (cf. Mc 12^{36 a}).

22^{46 a} : « nul ne peut lui répondre » : même discussion ; (cf. Mc 12³⁷) Mt. 22^{46 b} est simplement transposé de Mc 12³⁴.

24^{3 b} : l'expression indiquant la fin du monde est beaucoup plus nette qu'en Mc 13⁴.

1. Cf. *Supra*, p. 24 n. 1.

2. Sur ce procédé d'enveloppement, qui consiste à relier matériellement la fin au commencement par dessus tout le corps du morceau, cf. *Infra*, p. 105 s.

3. Wernle, *Syn.* 138.

24⁵ : ὁ Χριστός : faux prophètes ; (cf. Mc 13⁶).

24¹⁴ : Mt. souligne les conditions préalables de la catastrophe finale : ἐν ὄλῃ... καὶ τότε. (cf. Mc 13¹⁰).

24²⁴ : de *grands* prodiges ; même les élus. (cf. Mc 13³²).

24³⁶ : μόνος, pléonastique : seul, le Père sait le jour. (cf. Mc 13³²).

26²³ : οὗτός με παραδώσει : désignation du traître, (cf. Mc 14²⁰).

26³¹ : ὑμεῖς... ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ : triple insistance sur la prédiction du scandale des disciples, à la Passion de leur maître. (cf. Mc 14²⁷).

26³³ : protestation de Pierre matériellement plus expresse qu'en Mc 14²⁹.

26^{8.35.56} : οἱ μαθηταί (cf. Mc 14^{4.31 b.50}) (1).

26³⁶ : ἐκεῖ, répondant à αὐτοῦ, (cf. Mc 14³²).

26³⁸ : μετ' ἐμοῦ : invitation à veiller, (cf. Mc 14³⁴).

26⁴² : ἐκ δευτέρου, pléonastique après πάλιν. (cf. Mc 14³⁰).

26⁶⁸ : l'addition de : τίς ἐστιν ὁ παίσας σε ; est presque nécessaire pour éclairer la pensée, dont l'expression, en Mc 14⁶⁵, est fort elliptique. Aussi Luc, (22⁶⁴), a-t-il donné à προφάτευσον la même explication que Mt. Le 1^{er} évangéliste, (22⁶³), ajoute γλαστέ, qui souligne également la raillerie.

26⁷³ : πικρῶς : Pierre pleure sa chute ; (cf. Mc 14^{73 c}) (2).

27¹⁴ : le rédacteur insiste sur le silence absolu de Jésus devant Pilate, et l'étonnement très vif du Procureur, (cf. Mc 15⁵).

Non content de souligner les traits significatifs, Matthieu se complait à mettre en lumière les attaches logiques, qui relient entre eux les divers éléments du récit : il fait valoir l'équilibre des idées, il insiste sur les rapports d'effet à cause, ou de moyen à but.

Pour rendre plus sensible l'harmonie intime d'un passage,

1. D'autres additions de ces mêmes mots en 26^{40 et 45} n'ajoutent même pas une précision plus grande, si ce n'est purement verbale, aux parallèles Mc 14^{37 et 41}.

2. Luc (22⁶³), clôt le même récit par des expressions identiques à celles de Mt. Comme les lignes qui précèdent sont écrites, dans Mt. et dans L., d'après Mc. et que L. n'a vraisemblablement pas connu Mt., il reste que l'expression a pu passer de l'un à l'autre, postérieurement à la composition des premier et troisième évangiles. Le membre de phrase en question : καὶ ἐξεληθὼν ἔξω ἔκλυσεν πικρῶς, se trouvant absent de plusieurs vieilles versions latines de Luc, dont l'Itala, il est à soupçonner qu'il ne se lisait pas, originellement, dans le troisième évangile ; ce bout de texte appartiendrait donc, en définitive, à la rédaction de Matthieu.

il ne néglige pas d'assurer la correspondance des expressions. Ainsi ὁ γὰρ θεὸς ἐνετείλατο, (15⁴), est une reprise de τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ (15³) plus apparente que la forme Μωυσῆς... εἶπεν employée par Mc 7¹⁰. En Mt. 16^{26.27} le rédacteur omet la sentence sur le respect humain, qu'il a déjà utilisée (10³³) et la remplace, à la fin du verset 27, par l'annonce générale d'une juste rétribution: ce n'est pas le châtiment seulement qu'il promet, c'est le châtiment et la récompense. Cela répond mieux que la sentence supprimée de Mc 8^{38a}, à la double attitude exposée dans les versets précédents. — La venue du fils de l'homme, en 16²⁸, rappelle la venue du fils de l'homme (annoncée au verset précédent: Mt. 16²⁷, Mc 8³⁸), d'une façon plus formelle que ne faisait, en Mc 9¹, la venue du royaume. — La question de Pierre, en 19²⁷: « Qu'aurons-nous donc ? » amène plus directement (cf. Mc 10³⁸), l'énumération des récompenses réservées aux disciples. Malgré son penchant universaliste, Matthieu ne dit pas, (21¹³), avec sa source, (Mc 11¹⁷), que la maison de Dieu sera maison de prière pour toutes les nations. S'il omet ces derniers mots, c'est qu'ils risquaient de distraire l'attention du contraste, seul important ici, entre la maison de Dieu et une caverne de voleurs⁽¹⁾. — En 21²⁶, le parallélisme des expressions souligne l'alternative, là où Mc brisait, au contraire, la symétrie, par la succession de: ἀλλὰ..., (11³²), à: ἐν..., (11³¹), et par l'« asundetion » du discours indirect final: ἐφοβοῦντο κ. τ. λ. — « Car tu enseignes avec vérité » semblait une preuve tautologique de l'assertion: « Tu es véridique », (Mc 12^{14b}). Mt. préfère rapprocher ces deux affirmations, comme de simples variantes, avant d'en introduire la preuve, (22^{16b}).

A l'enseignement, mentionné, par le 2^d évangéliste, avant la 1^{re} multiplication des pains, (Mc 6³⁴), Mt. substitue des guérisons, (14¹⁴). Y voyait-il une manifestation plus normale de cet apitoiement dont on venait de parler? On le croirait, si la même substitution matthéenne des prodiges aux leçons ne se rencontrait plusieurs fois ailleurs⁽²⁾.

1. La conversion des Gentils ayant coïncidé moralement avec la destruction du Temple, Mt. redoutait-il qu'on en tirât argument contre la justesse de la prophétie alléguée en cet endroit? Ce n'est pas impossible, et le cas rentrerait alors dans la catégorie des omissions prudentes. Mais il paraît aussi naturel de l'interpréter comme une simple mise en relief du contraste voulu par Jésus.

2. Mt. 19², 21¹⁴; cf. *Supra*, p. 67.

Si le conseil de faire aux autres ce qu'on désirerait pour soi-même, (Mc 7¹²), est précédé du paragraphe sur la prière : « Demandez et vous recevrez » (7⁷⁻¹²), c'est peut-être à raison de la correspondance entre l'agir et le pàtir, qui se retrouve dans les deux passages, quoique très diversement appliquée. L'intention de relier les éléments du discours est plus manifeste, quelques lignes plus loin, où les paroles à mettre en pratique sont caractérisées comme étant celles-là mêmes que Mt. vient de rapporter, et qui forment l'ensemble du Sermon⁽¹⁾.

En 16²⁴, l'addition des mots : εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν, (cf. Mc 8³¹, L. 9³²), sert de transition à l'annonce de la Passion, comme l'insertion de 23³³⁺² facilite le passage des malédictions aux menaces : Mt. n'a fait qu'y répéter le mot que la source attribuait à Jean-Baptiste⁽²⁾. Il l'a toutefois accommodé à la circonstance : au lieu de s'étonner que les Pharisiens cherchent à conjurer l'imminence du jugement, l'orateur les invite à faire leur possible, bien convaincu qu'ils ne réussiront pas : πῶς φύγῃτε.

De la déclaration de l'ange : « Il est ressuscité, il n'est pas ici », qu'on lit en Mc 16⁶, Mt. donne une variante où les idées se suivent avec moins de vie, mais plus de logique : « Il n'est pas ici, car il est ressuscité, comme il l'a dit », (28⁶).

Pour assurer au récit une marche plus claire, dans la péripécie de la transfiguration, Mt. mentionne la peur des disciples après, seulement, que la voix céleste s'est fait entendre, (17⁶, cf. Mc 9⁶). Les mots : ἐξάπινα περιβλεψάμενοι de Mc pouvaient sembler peu préparés. Mt. commence par expliquer que les apôtres étaient tombés face contre terre, mais que Jésus leur avait dit : « relevez-vous », (17^{6,7}). Ainsi, l'on comprend mieux leur geste : ἐπάραντες... τοὺς ὀφθαλμοὺς κ. τ. λ. (17⁸). — Un peu plus bas, intervertissant l'ordre des versets 12 et 13 de Marc (ch. 9), Mt. (17^{11,12}) rapproche les deux dires relatifs à Elie ; la suite des idées en devient moins cahoteuse. Elle est plus nette que dans le 2^d évangile⁽³⁾, encore, en

1. τούτους, 7^{24, 26}; cf. L. 6^{37, 39}.

2. Loisy, *Morc.* 206.

3. (Cf. Mt. 3^{7b}, L. 3^{7b}).

4. Mc 9³⁸⁻³⁸.

Mt. 18^{3.4}, grâce à l'anticipation de Mc 10¹⁵ et au recul de Marc 9³⁵. — Deux versets plus loin, l'omission de Mc 9^{37 et 41}, déjà utilisé (Mt. 10^{40.42}), et de l'épisode intercalé, (Mc 9³⁸⁻⁴¹), permet d'opposer le scandale à la bienfaisance, sans que l'attention soit détournée de ce contraste, (Mt. 18^{5.6}). La même raison a fait reculer la sentence : « des scandales sont inévitables » (18⁷). Ce membre de phrase a dû précéder dans la source, comme dans l'ordre actuel de L. 17^{1.2}, la description du châtiment que mériteraient les auteurs de scandales (Mt. 18⁶)⁽¹⁾. — Semblablement l'omission du récit consacré au denier de la veuve, (Mc 12⁴¹⁻⁴³¹), permet à Mt. de rattacher sans interruption les menaces de la petite apocalypse, (Mt. 24^{1ss}) à celle du discours contre les Pharisiens.

Si l'on compare le récit de l'homme à la main sèche dans les deux premiers évangiles, (Mc 3¹⁻⁷, Mt. 12⁹⁻¹⁵), on n'a pas de peine à constater combien plus didactique est l'allure, en Matthieu¹². Jésus y fait une argumentation *a fortiori*, dont la progression et la conclusion sont soulignées par leur expression formelle : πρὸς ὃν διαφέρει... ὥστε... (12¹²).

De même, dans l'énumération de crimes, qui suit en 15¹⁰ (cf. Mc 7^{21.22}) les termes généraux διαλογισμοὶ πονηροί, Mt. ne mentionne que les péchés directement interdits par le Décalogue. Il les range d'après l'ordre des 5^e, 6^e, 7^e, 8^e commandements, et finit par un péché de langue, le blasphème, ramenant ainsi plus expressément l'idée du début : « Ce qui sort de la bouche » (15¹⁸). — On se rappelle le discours fait par le Christ à Pierre, lors de l'arrestation, (26⁵²⁻⁵⁵) : les deux dires de Jésus, (26^{52a, 53}), y sont suivis, doctoralement, de leur justification, (26^{52b.54}).

Nous venons de le constater : Matthieu s'est plu à mettre en lumière la correspondance, la progression, l'enchaînement des éléments du récit. Il fait mieux. Il ajoute parfois, de son chef, une explication. C'était le cas lorsqu'il justifiait à l'aide d'une sorte de proverbe, le conseil de ne pas recourir aux moyens de défense violents : « Car tous ceux qui se servent de l'épée périront par l'épée. » (26^{52b}). A lui revient proba-

1. « Malheur au monde à cause des scandales » paraît être une addition du rédacteur pour amener, en une sorte de reprise, la déclaration qui s'était trouvée déplacée : ἀνάγκη κ. τ. λ.

2. Holtzm., Syn. 241.

blement aussi le froid développement sur l'équivalence entre les serments prononcés au nom de l'autel, et ceux qui sont faits par le don reposant sur l'autel (23^{20, 21, 22})⁽¹⁾. Le ton de cette amplification rappelle étrangement celui d'une autre tirade, (Mt. 5³³⁻³⁸), justement suspecte, elle aussi, d'élargissements rédactionnels⁽²⁾.

Matthieu indique volontiers un rapport causal ou final, là même où Mc n'indiquait que la simple consécution des faits. « Après l'arrestation de Jean, Jésus vint en Galilée, (Mc 1¹⁶). Mt. précise le rapport des événements, au risque de donner à la démarche du Maître un air de fuite : « Ayant eu connaissance de l'arrestation de Jean, il se retira en Galilée. » — Il en est de même en Mt. 12¹⁵ : Jésus apprend les projets homicides des Pharisiens, et se retire : γνοῦς était absent de Mc 3⁷. — Dans la péricope des épis arrachés, τίλλειν est précédé du mot qui explique la façon d'agir des disciples : ἐπείνασαν, (12¹). Marc, (2²³), ne mentionnait même pas qu'ils mangeassent le grain de ces tiges de blé.

Pourquoi Jésus parle-t-il en paraboles ? Mc 4¹² et L. 8¹⁰ répondent en indiquant le but qu'il est censé se proposer. Mt. remarque d'abord, (13^{12, 13}), la cause profonde, le principe providentiel, qui ne trouve là qu'une de ses applications : c'est, dit-il, qu'ils ont déjà les yeux fermés à la vérité, et que ce commencement d'endurcissement coupable appelle, comme juste suite, un radical aveuglement. — Les mots : « à cause de leur manque de foi », portaient, en Mc 6⁶, sur l'étonnement de Jésus, devant son échec à Nazareth. Ils servent, en Mt. 13⁵⁸, à marquer, non plus l'objet de l'étonnement du Christ, mais directement la cause du peu de miracles opérés : c'était cette anomalie surtout qui demandait explication. — Pierre est convaincu, chez Caïphe, d'être un disciple de Jésus. « Car tu es Galiléen », est, dans Mc (14⁷⁰), tout l'argument. Mt. (26⁷³) rend la preuve plus claire : c'est à la prononciation qu'on reconnaît le pays d'origine de l'apôtre : καὶ γὰρ ἡ λαλῶσα σου ὁμολογῶν σε ποιεῖ.

1. Pas plus que Loisy je ne songe à nier qu'il ne puisse y avoir à la base de ce développement une donnée de tradition, mais « diluée par le rédacteur » (Morc. 198).

2. Loisy *Ib.* et *Disc.* 65. — Les versets 5³⁶⁻³⁷ ont chance d'y être originaires, comme ici la substance de 23¹⁶⁻²⁰.

Comme le lien de causalité, celui de finalité est mis volontiers en évidence. Si Jésus vient de Nazareth sur les bords du Jourdain, c'est *pour* être baptisé, nul n'en doute, et le contexte le montre assez : Matthieu néanmoins l'exprime : παραγίνεται... τοῦ βαπτισθῆναι (3¹³). — La tentation ne le surprend pas fortuitement au désert : il y avait été mené pour cela : ἀνέγθη... πειρασθῆναι, (4¹). — La question des disciples, après la parabole du Semeur, (13¹⁰), insiste, avec plus de précision que dans les parallèles, (Mc 4¹⁰ L. 8⁹), sur le but de ce genre de discours : δια τῆ.

Le rapport de conséquence, enfin, est souvent souligné de façon formelle : par ὥστε en 12²² (cf. 9³³), par : διὰ τοῦτο, en 12³¹, 13¹³, 13⁵², 18²³, 21⁴³, 24⁴⁴. En tous ces passages, l'expression est particulière à Mt. Elle ne cache, plus d'une fois, sous ce semblant de conséquence, qu'une simple et vague transition. La manie d'insister sur les rapports logiques des éléments du récit, ne fait donc que s'y révéler avec un surcroît de clarté.

§ II. — Indépendance à l'égard des rapports réels

Lien factice de succession immédiate entre les faits.

Expressions vagues comblant les vides chronologiques.

Changements dans l'ordre des récits.

Incohérences historiques.

Comme les idées, Matthieu, nous l'avons vu, se plaît à rapprocher les faits. Il ne se refuse pas à leur prêter, à défaut d'autre lien, celui d'une succession immédiate. Mais, alors même, c'est l'apparence et le formel de ce rapport qui le séduisent, beaucoup plus que ne lui importe la réalité de l'histoire ⁽¹⁾.

En 9¹⁴ (question sur le jeûne), 20²⁰ (requête des Zébédéides), 22¹⁵ (denier de César), 22²³ (l'homme aux sept femmes), 23¹ (discours contre les Pharisiens), 26¹⁴ (trahison de Judas), le 1^{er} évangéliste ne fait que préciser la prompte suite des événements, qui peut paraître sous-entendue, ou, du moins, suggérée, par le récit de Marc 2⁴⁸, 10³⁵, 12^{13.18.38}, 14¹⁰. —

1. Reuss. *Gesch. der hl. Schr. N. T.*, 192.

En 12⁹, Mt. interprète la donnée de Mc 3¹ avec un peu plus de hardiesse. Il rattache à un même jour, et non à deux semaines différentes comme Luc 6⁶, les deux premières controverses sabbatiques. — Les paroles de Jésus à l'hémorroïsse, en Mt. 9²², ne sont pas précédées, comme en Mc 5²⁵⁻³⁵, de recherches et de questions: à peine a-t-elle touché par derrière à la frange de son manteau qu'il lui adresse, sans hésiter, un mot de confiance et de salut.

Il ne faudrait pas prendre à la lettre l'expression: « Alors il commença ses incrépations contre les villes... » etc. (Mt. 11²⁰). Rapportées par Mt. après le discours sur Jean-Baptiste, ces malédictions n'appartenaient probablement pas à ce contexte, dans la source. Si Luc, en effet, ne les avait pas trouvées à la suite du discours de mission, il est douteux qu'il les y eût soudees, (L. 43¹⁰), cette apostrophe dépassant visiblement la circonstance, où elle est censée avoir été prononcée. Si artificiel que soit déjà le contexte de ce passage, en la source, il ne l'est pas moins en Matthieu. L'évangéliste était heureux de ramener en cet endroit la mention des miracles, (11²⁰), dont il était déjà question au début du passage précédent (11²). L'idée dominante du discours ainsi compilé restait claire: l'incrédulité coupable des adversaires de Jésus. Que la malédiction contre Capharnaüm et Bethsaïda se fût lue, dans la source, non pas ici, mais après le discours de mission, comme en Luc, semble confirmé par ce fait que ces imprécations sont suivies, en Mt. 11²⁵ et en L. 10²¹, de la solennelle action de grâces: « Je te rends gloire, Père etc... » Or ce passage suivait de près l'allocution aux missionnaires.

Tout aussi factice est le lien rattachant la discussion sur les exorcismes, et d'abord son prélude, la guérison d'un aveugle muet, (Mt. 12²²), à la grande scène thaumaturgique qui précédait, (en Marc 3⁷⁻¹³)⁽¹⁾ l'élection des Douze.

C'est arbitrairement que Mt. présente Jésus se retirant au désert, sitôt qu'il apprend la mort de Jean-Baptiste. L'omission du retour des disciples a provoqué ce raccourci. Ἀκούσαντες de Mc 6²⁹ se reconnaît, à peine démarqué, en Mt. 14¹³, comme ἀπήγγειλαν de Mc 6³⁰ se retrouve dans l'identique ἀπήγγειλαν de Mt. 11¹³, mais différemment appliqué.

1. Cf. Mt. 12¹⁵⁻²².

La perspective n'est pas moins fausse, si la 1^{re} multiplication des pains, (Mt. 15³²), semble suivre immédiatement l'ensemble des guérisons dont le récit précède. Le lien temporel était plus lâche en Mc. L'omission des mots : « En ces jours-là », qu'on y lisait, (Mc 8¹), laisse moins préparée l'expression du Maître : « Voilà déjà trois jours qu'ils s'attachent à ma suite » (Mt. 15³², Mc 8²). Mt., pressé d'enchaîner les récits, ne paraît pas s'être aperçu de ce léger inconvénient.

On ne peut attribuer plus de vérité historique au jeu de scène de Mt. 13¹⁰. Jésus est encore en barque, entouré de la foule qui l'écoute du rivage. (*cf.* Mt. 13^{2.3}). Il n'est pas rentré dans l'intimité, comme en Marc, (4¹⁰). Mt. l'oublie, et trouve tout naturel de montrer les disciples qui s'approchent pour l'interroger. De même, après la déclaration relative au divorce, l'évangéliste néglige de ramener le Maître dans l'intérieur d'une maison, (*cf.* Mc 10¹⁰), et lui fait compléter ses explications, séance tenante, (Mt. 19⁹).

Il rattache, à l'entrée dans Jérusalem, l'expulsion des vendeurs du Temple, (21¹²), et à la malédiction du figuier, son immédiat dépérissement (21¹⁹). Le 2^d évangile, (Mc 11^{12.15.20}), mettait un jour d'intervalle entre ces divers évènements.

S'il ne peut rapprocher les faits de façon aussi étroite, Matthieu recourt volontiers à de certaines formule, plus précises en apparence qu'en réalité ⁽¹⁾ : « En ce temps-là » (11²⁵, 12¹, 14¹) ; « en ces jours-là » (3¹) : cette expression sert, en la circonstance, à combler le simple vide d'une trentaine d'années. Mais il ne faut pas prendre ces données en rigueur. Elles font semblant de relier les évènements, parce qu'elles relient les récits.

Nous avons vu Matthieu resserrer les liens temporels entre des épisodes, qui se suivaient déjà, mais moins étroitement, dans la narration de Marc. Son indépendance de l'histoire se traduit encore par la liberté qu'il prend de changer l'ordre des péripécies. Il est vrai que Luc et Marc se reconnaissent le même droit. Mais ce n'est pas par l'usage isolé d'un procédé, que Matthieu se distingue d'eux : c'est par le tour d'esprit qui préside à tout son travail, c'est par l'ensemble des modifications qu'il fait matériellement subir au fond transmis. Il

1. Avec un peu d'idéalisation, Renan a joliment noté le caractère d'irréel, communiqué au récit par de telles façons de parler (*les Évangiles*, p. 198).

nous faut donc noter toutes les libertés qu'il prend : et celles qui lui sont propres, et celles, aussi, qu'il partage avec les autres rédacteurs.

La guérison du fils du centurion se passe à Capharnaüm. Mt. (8¹⁴), en profite pour y rattacher la guérison de la belle-mère de Pierre, qu'il avait différée jusque là, (*cf.* Mc 1²⁹⁻³⁰). Il la fait suivre, à son tour, du récit de la tempête, bien postérieur en Marc¹¹. Le passage d'une péricope à l'autre a pu être facilité par une certaine similitude des circonstances : même mention du « soir », même besoin de fuir la foule, dans le 2^d évangile, à la fin de la journée de Capharnaüm, (Mc 1^{32,35}), et avant la narration de la tempête. (Mc 4^{35,36}).

La guérison du paralytique est censée faire suite, (Mt. 9¹, *cf.* Mc 2¹), à celle des possédés géraséniens, que Mt. a anticipée, (8²⁸, *cf.* Mc 5¹). Après la réponse de Jésus sur le jeûne et les autres neuves (9¹⁴⁻¹⁸), Jaïre est immédiatement introduit, (9¹⁸). C'est ce récit de résurrection qui venait, au contraire, en Mc 5²¹, après l'exorcisme de Gérasa.

Le tableau d'ensemble de l'activité du Maître, qui sert de prélude au discours sur la montagne, Mt. 4^{23-5¹}, est artificiellement composé avec des éléments empruntés à différents passages de Marc. Le verset 4²³ vient de Mc 1³⁹, après la journée détaillée de Capharnaüm, qui occupe, dans le 2^d évangile, une position parallèle à celle du Sermon dans Matthieu. A la même page de Marc, (1²⁸), Mt. doit le verset suivant, 4^{24a}. La donnée géographique est élargie sous l'influence de Mc 3⁸ : ce tableau d'affluence et de guérisons, prélude de l'ascension de Jésus sur une montagne pour l'élection des Douze, est le second des passages de Mc qu'utilise surtout Mt. pour la préparation de son grand Discours. Mc 3¹⁰, (*cf.* aussi Mc 6⁵⁵), fournit, en effet, la donnée de Mt. 4^{24b}, comme Mc 3^{7,8} celle de Mt. 4²⁵.

Serait-ce à une fusion analogue d'éléments hétérogènes qu'on doit la version matthéenne du prodige de Gérasa, (8^{28-9¹}) ? Si le 1^{er} évangéliste introduit deux possédés au lieu d'un, (Mc 5²), il ne faudrait pas se hâter d'en conclure qu'il multiplie arbitrairement les prodiges. Peut-être se contente-il d'additionner, à la délivrance que raconte ici la source, l'exorcisme opéré

1. Mc 1³⁰.

auparavant dans la synagogue (Mc 1²³⁻²⁹), et dont lui, Mt. n'avait pas parlé. Le cri du démoniaque est en partie le même qu'alors, et Mt. accentue cette similitude en modifiant légèrement la seconde moitié de l'exclamation : ἡλθες... βασιλεῦσαι ἡμῶν. (8^{29b} cf. Mc 1^{24b} : ἡλθες ἀπολῆσαι ἡμῶν).

Dans son libre traitement des indications historiques, il n'est pas sans échapper à Mt. quelques légères incohérences. Avec les Pharisiens, il amène au baptême de Jean les Sadducéens, en foule (Mt. 3⁷). Or les prêtres sont précisément représentés plus loin, comme n'ayant pas cru au Baptiste, (Mt. 21²³⁻²⁵, spécialement 26, 32).

D'accord avec Mc 1⁴⁴, Jésus donne l'ordre du silence au lépreux qu'il guérit, (Mt. 8⁴). Malheureusement pareille consigne n'est plus possible au milieu des « foules nombreuses » que Matthieu vient de mentionner, (8¹), et dont le 2^d évangile ne disait mot, (Mc 1⁴⁰).

L'inconvénient est moindre si, déplacée du contexte de Mc 6³⁴, la comparaison des brebis sans pasteur se heurte à la métaphore de l'abondante moisson, (Mt. 8^{36,37}). — Dans le discours de mission, également, en 10^{9,10}, Mt. écrit que l'ouvrier est digne de sa nourriture, et non qu'il mérite son salaire : ἡλθες qu'on lisait dans la source (cf. L. 10⁷) eût contredit trop apparemment la recommandation de gratuité qui précède. Malgré cette précaution, la phrase formée par les versets 10^{9,10}, n'a pas une allure parfaitement une. Les premiers mots : « n'acquerez pas d'or ni d'argent », feraient croire qu'il s'agit toujours de rétributions à refuser ; mais le verset suivant montre qu'il est seulement question d'éviter les provisions de voyage et les préparatifs superflus. La pensée semble donc osciller. C'est qu'elle passe d'un conseil postérieur et surajouté, — comme le reste du verset 10⁸ dont le membre : ὁὐραὶν ἐλάθετε... complète la disposition tripartite, — à des instructions plus anciennes, déjà contenues dans la source⁽¹⁾

On comprenait, en Mc 3¹², la défense faite aux possédés seuls de ne pas proclamer la qualité messianique de Jésus. Mais dans Mt., Jésus adresse à tous les gens guéris, qui étaient foule, la recommandation de ne le manifester point. Cela signifie simplement, qu'ils doivent taire les miracles opérés :

1. Loisy, *More*, 80 s.

consigne fort invraisemblable, à raison du grand nombre d'individus qui auraient à l'observer, (Mt. 12^{25.26}).

Les mots : ἐξω (Mt. 12³¹), ἐξελθών, ἐκ τῆς οἰκίας, (13¹), surprennent un peu dans le 1^{er} évangile, parce que l'entrée préalable dans une maison n'a pas été mentionnée, comme en Mc 3²⁰.

Petites négligences, à côté de la distraction singulière qui présente Jésus, équivalement, comme reconnu pour le Messie⁽¹⁾, bien avant la Confession de Pierre. Le Maître y protestait cependant, et ces détails étaient propres à Mt., qu'il n'avait pas fallu moins d'une révélation d'en haut, pour découvrir, au premier des apôtres, le grand mystère insoupçonné du peuple et caché jusque là.

Par un semblable rapprochement des perspectives, les Pharisiens et les Sadducéens, conjurés à la fin contre le Sauveur, apparaissent unis dès les premières pages de l'évangile, dans une commune malédiction, — que la source adressait simplement aux foules — : « Race de vipères ». (3⁷ cf. L. 3⁷)⁽²⁾. Mt. continue de joindre les Sadducéens aux Pharisiens, là même où ses documents ne les mentionnaient pas⁽³⁾. Tant le développement graduel des faits s'efface, pour l'évangéliste, devant les synthèses définitives !

1. 3¹⁴ ss., 9²⁷, 13²². *Idem*, v. g. Holtzm., *Syn.* 6, Wellh. *Einleit.* 60.

2. B. Weiss, *Lukas*, 64.

3. 16¹ (cf. Mc 8¹³) et 16⁶ (cf. Mc 8¹³) répété deux fois en 16¹² (cf. Mc 8²¹). Noter aussi leur rapprochement exprès en 22³⁴ (cf. Mc 12²⁸).

CHAPITRE IV

LES CADRES

§ 1. — Groupements

Leur matière : la compilation des discours.

Leur forme : influence des nombres.

Leur unité : procédé des enveloppements.

L'unité entre une multitude d'éléments divers peut être assurée par leurs rapports intimes. Elle peut provenir également d'une simple communauté de cadre, qui s'impose à eux du dehors. Matthieu n'a pas négligé ce procédé de synthèse, le plus matériel et le plus facile de tous. Après la partie préliminaire de l'évangile, qui s'étend jusqu'aux débuts de l'activité publique du Christ, l'auteur divise son ouvrage en des groupes alternants de leçons et de faits. La transition des uns aux autres est soulignée, à cinq reprises, par des formules presque identiques : « Quand Jésus eut fini ces discours... » 7²⁸, 11¹, 13³³, 19¹, 26¹. Les faits étaient déjà groupés, la plupart du temps, dans le 2^d évangile. Les leçons, au contraire, sont compilées, dilatées par le travail du rédacteur. Il ne s'agit pas de découvrir, ici, mais de préciser, dans le détail, jusqu'où va ce groupement matthéen de sentences en de larges morceaux artificiels.

Dans le Sermon sur la montagne, on a déjà cru reconnaître l'insertion des versets 5¹³⁻³⁸, dont la substance est empruntée d'ailleurs⁽¹⁾. Le chapitre VI de Mt. paraît également postérieur, à cette place⁽²⁾. La raison d'en juger ainsi, est triple. Le fil parallèle du discours en Mt. et Luc, coupé, de Mt. 6¹ à 7¹, reprend alors, (L. 6³⁷), de la façon la plus heureuse : la dé-

1. *Supra* pp. 8-14.

2. Loisy, *Disc.* 113 s., Holtzm., *Syn.* 64, etc.; déjà, Maldonat, *in loc.*

fense de juger donne une suite naturelle aux conseils de charité qui précèdent, (L. 6²⁷⁻³⁷ Mt. 5⁴³⁻⁴⁸), notamment au conseil final de miséricorde, (L. 6³⁶). Au contraire, le ch. VI de Mt. fait partie d'un morceau de structure artificielle, d'un second groupement septénaire, qui compose, avec le premier, le corps même du Sermon matthéen⁽¹⁾. La correspondance matérielle entre les trois exemples d'hypocrisie à éviter, (Mt. 6^{2-5, 5-7, 16-19}), est poussée trop loin pour n'être pas factice. Elle ne comprend pas moins de sept éléments formels communs : 1° ὅταν... et la circonstance dont il s'agit ; 2° ce qu'il ne faut pas faire ὡς οἱ ὑποκριταί ; 3° ce que font les hypocrites ; 4° leur but : ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις, (δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων) ; 5° leur salaire ; ἀλλ' ἢ λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν ; 6° ce qu'il faut faire, au contraire d'eux, (avec même passage du pluriel au singulier (σοῦ δέ, σὺ δέ) ; 7° le résultat : καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ (κρυφαίῳ) ἀποδώσει σοι. Ce groupe ternaire des hypocrisies à fuir est lui-même commandé et résumé d'avance par le verset d'introduction (6¹). Inversement, les seuls paragraphes de ce chapitre qui trouvent en Luc des parallèles, paraissent être, ici, rapportés et non plus dans le contexte qui leur serait originaire.

Le *Pater* (6⁹⁻¹⁴) a gardé quelque chose en Luc, (11^{1 ss}), d'une plus ancienne introduction, non, peut-être, dans l'indication que Jésus sortait d'oraison, mais, à ce qu'il semble, dans les mots qui suivent : « Apprends-nous à prier, comme Jean-Baptiste l'a fait à ses disciples ». C'est là, en effet, une « donnée qui ne pouvait se déduire du texte de la prière et qu'un historien du Christ aurait eu plutôt la tentation d'omettre que de supposer »⁽²⁾. Il est visible que les versets 6¹⁴⁻¹⁵, s'ils ne sont pas une pure glose d'après Mt. 18³⁵, viennent, du moins, en surcharge. Mais le *Pater* en eût-il été suivi, dans la source, que le morceau tout entier, (Mt. 6⁹⁻¹⁶), n'en resterait pas moins rapporté.

La défense de thésauriser, (6¹⁹), à laquelle Mt. rattache

1. *Supra*, p. 14.

2. Loisy, *Disc.* 83 ; Holtzm., *Syn.* 363 ; B. Weiss, *Lukas*, 71. Si la parabole de l'ami importun faisait suite au *Pater*, dans la source (cf. L. 11⁵). Mt. a pu redouter qu'on y vit un encouragement à prier à grand renfort de mots : aussi, non content de l'omettre, il aurait inséré dans ce passage, avant la prière modèle, une recommandation contre l'abus païen du bavardage pieux, 6⁷⁻⁸. Ce n'est là, bien évidemment, qu'une conjecture ingénieuse (Loisy, *Ib.* 84). Elle vaut d'être, au moins, rapportée.

diverses autres sentences, est la 1^{re} des trois interdictions, (6¹⁹⁻⁷¹, 7¹⁻⁶, 7⁶), qui suivent les trois conseils contre l'hypocrisie. La position qu'elle occupe, dans le 1^{er} évangile, ne paraît pas originaire⁽¹⁾. Elle semble, toutefois, avoir été, dans la source comme en Mt. et en L. 12³³, dans le voisinage du morceau contre les soucis temporels, (Mt. 6^{25 ss}, L. 12^{22 ss})⁽²⁾.

La sentence sur l'œil, lampe du corps, est interprétée, par Mt. 6^{22, 23}, comme une leçon de détachement. Elle se lisait, en L. 11³⁴⁻³⁷, après un dire où il était aussi question de lampe. Il n'est pas certain³, mais fort possible, que la suite de L. 11^{33, 34} ait été celle de la source⁽⁴⁾. C'est aux Discours, en effet, que Luc emprunte la première de ces deux sentences sur la lampe, (11³³). Il ne la répèterait pas de lui-même, l'ayant déjà employée d'après Mc 4²¹, en 8¹⁶, s'il ne la rencontrait, — et en un autre contexte que celui de Mc, — dans la source commune des trois Synoptiques. D'autre part, comme le lien est plus matériel que logique entre les deux dires consécutifs où il est question de lampe, (L. 11^{33, 34}), leur rapprochement semble moins imputable au goût du 3^e évangéliste, qu'à la compilation un peu fruste du document primitif. Mais, si L. 11³⁴ suivait L. 11³³ dans la source, le contexte de Mt. 6^{21 6²²} n'en apparaît que plus nettement postérieur.

La parole sur le Mammon, (Mt. 6²⁴), se rattache aux autres sentences relatives au détachement, et n'est, pas plus qu'elles, en sa place primitive. Le long passage sur les soucis temporels, (6²⁵⁻³⁴), est amené également par sa parenté avec les dires qui précèdent, et spécialement avec Mt. 6¹⁹⁻²². On a déjà eu l'occasion de le remarquer⁽⁵⁾. Il est clair que la conclusion (Mt. 6³⁴), qu'elle ait, ou non, suivi ce morceau dans la source, n'est là qu'à raison du développement qu'elle résume. — Le ch. VI de Mt., en entier, disposé selon un arrangement tout factice et absent du discours correspondant de Luc, où il ne trouve quelques parallèles que dans des contextes différents, se trahit donc bien, en définitive, comme une compilation du rédacteur.

1. B. Weiss, *Mt.* 179; Loisy, *Disc.* 401 s.

2. Briggs (*Eth. Teaching*, 164 n.) estime que Mt. (6¹⁹⁻³⁴ incl.) a été rapporté de contextes différents. Il ajoute même : « Luke gives the right place in all these cases ».

3. Jül., *Gleichn.* II, 404.

4. B. Weiss, *Lukas*, 76.

5. *Supra*, p. 93.

Encore n'est-ce qu'une partie, et incomplète, de la 2^e moitié du discours sur la montagne. Le verset de Mt. 7⁶, où l'idée de zèle bien entendu paraît succéder à celle du faux zèle, réprouvé dans la sentence précédente ⁽¹⁾, fournit à l'évangéliste la troisième des défenses ⁽²⁾, qui font pendant aux trois hypocrisies. Peut-être est-ce l'allusion à l'eucharistie, en 7⁶, qui amène les recommandations sur la prière (7⁷⁻¹²). Détachées de leur contexte ⁽³⁾, elles forment, en Mt. le dernier anneau du second septénaire.

L'insertion artificielle du verset 7¹⁵ a déjà été signalée ⁽⁴⁾. Les autres passages spéciaux à Matthieu dans la fin de ce Discours, c'est-à-dire 7^{13,14} et 7^{22,23}, ne sont pas plus dans leur contexte original, que l'allongement de la déclaration de Jésus sur les élus d'Orient et d'Occident, en 8¹¹⁻¹².

Ces trois sentences, (7^{13,14} 7^{22,23} 8^{11,12}), se trouvent rapprochées en L. 13²³⁻³⁰. On peut se demander si Matthieu, qui les utilise, chacune à peu de distance des deux autres, et dans le même ordre que Luc, ne les a pas trouvées ainsi groupées, se suivant plus ou moins immédiatement dans la source.

Indépendamment de cette supposition, les versets 8^{11,12} se trahissent, après l'histoire du centurion, comme transposés d'ailleurs ⁽⁵⁾. Si Luc les avait connus dans ce contexte, on ne voit pas pourquoi il les y aurait arrachés, (L. 7^{9,13,28}). Au contraire, la suture reste encore perceptible en Mt. : λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι... (8¹¹), fait tout l'effet d'une reprise, destinée à raccrocher une seconde sentence, à la courte et vive déclaration qui précède : ἀμὴν λέγω ὑμῖν... (8¹⁰). En Mt. 7^{22,23}, la double répétition du mot κρίσις est destinée, sans doute, à relier plus étroitement, au verset qui précède et qui se suffit à lui-même, un dire qui devait originairement finir un passage eschatologique plus développé. Enfin, 6^{13,14} semble couper la suite primitive des sentences, où la fécondité de l'arbre bon s'opposait à la stérilité des zèles hypocrites, (L. 6^{42,43}). — L'hypothèse que les trois passages examinés ici, (Mt. 7^{13,14}, 7^{22,23},

1. Loisy, *Disc.* 118.

2. Holtzm., *Syn.* 223.

3. Dans la source, ces versets semblent avoir suivi de près le Pater, et immédiatement la parabole de l'ami importun, à laquelle fait peut-être allusion l'expression κρούετε καὶ ἀνοιχθήσεται ὑμῖν (B. Weiss, *Lukas*, 72). Telle est la suite de Luc 11¹⁻¹⁴.

4. *Supra*, p. 65.

5. B. Weiss, *Mt.* 168, n. 1, Wellhaus... *Mt.* 36.

8^{11,12}), se trouvaient rapprochés, dans la source, comme en Luc, ne se voit donc pas infirmée par leur position actuelle, dans le 1^{er} évangile. Cette position est due, selon toute probabilité, à l'initiative du rédacteur.

Comme il a amplifié le sermon sur la montagne, Mt. prolonge le Discours de Mission : il y rattache, (10¹⁷⁻³⁰), une nouvelle instruction, d'abord distincte ⁽³⁾. Elle vise le temps des persécutions et dépasse complètement les circonstances de la première tournée apostolique des disciples. La majeure partie de ce morceau se retrouve, en Luc, dans un contexte différent, (L. 12²⁻¹⁴). Le préambule lucanien 12⁷ est artificiel. Mais à partir du verset 2, il semble bien que la suite des sentences y est mieux conservée qu'en Mt. Le passage Mt. 10¹⁷⁻²⁶ se serait lu, dans la source, après le passage Mt. 10²⁶⁻³⁴. Le premier évangéliste aurait interverti cet ordre, pour rattacher ce morceau, par un conseil de prudence et un avertissement du danger, (Mt. 10¹⁷), au verset, de sens analogue, qui finit la tirade précédente, Mt. 10¹⁶⁺²¹. La place de Mt. 10¹⁶ n'est peut-être, d'ailleurs, pas moins artificielle que celle de 10¹⁷⁺²¹. Elle serait bien plus naturelle au début du discours de Mission, comme en L. 10³⁺¹⁴. Mais Mt. aura transposé ici cette sentence, pour faciliter la transition entre les deux paragraphes qu'il entendait relier.

Mt. 10³⁴⁻³⁷ et 10^{37,38} n'étaient-ils, ni l'un ni l'autre, dans les Discours, à la suite de l'exhortation précédente ? ⁽⁵⁾ C'est ce qui ne se laisse pas prouver, le contexte des parallèles lucaniens. (L. 13⁵¹⁻⁵⁴ 14²⁵⁻²⁸), ne présentant pas ici de grandes garanties. On ne saurait, en effet, rien conclure, pour la place originale

1. Loisy, *Morc.* 93.

2. Cette transposition aurait nécessité également le raccord Mt. 10²⁶, entre les deux tronçons intervertis. Les termes en étaient suggérés par un verset voisin (10²⁸, L. 12⁴).

3. Les imprécations contre Corozain et Bethsaïda faisant suite, dans la source, au dire sur Sédome (cf. L. 10¹²⁻¹³ et *Supra*, p. 85), il est aisé de voir que Mt. 10¹⁶ ne pouvait, originairement, se trouver intercalé entre ces sentences.

4. Au commencement de l'allocution aux Missionnaires, la phrase : « Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups » (L. 10³, Mt. 10^{16*}), a été remplacée par un autre dire, où il était également question de brebis (10⁶), et qui servait à atténuer l'effet du particularisme de la source (cf. Mt. 10⁵).

5. Plus précisément : après l'équivalent de Mt. 10²⁵, qui terminait ce passage, si l'on admet que Mt. 10²⁶⁻³⁴ était, dans la source, la première moitié, et non la deuxième, du morceau sur les persécutions

de Mt. 10^{37,38}, (L. 14^{26,27}), de la mise en scène toute artificielle du 3^e évangile⁽¹⁾.

C'est Mt. qui a rattaché la malédiction contre Corozäin, (11²⁰⁻²⁵, L. 10¹³⁻¹⁶), au discours sur Jean-Baptiste. Nous l'avons déjà remarqué⁽²⁾. Il a enrichi la guérison sabbatique de l'homme à la main sèche, (12⁹⁻¹⁵), d'une sentence, dont Luc rapportait l'équivalent dans une circonstance analogue, (Mt. 12^{11,12}, 10^{15,16}).

A la parole relative au blasphème contre l'Esprit, (11³¹), il a donné pour suite son propre doublet, (12³²), selon la version qu'il trouvait en la source et que Luc (12¹⁰) a conservée seule. Est-ce Mt. qui a développé ultérieurement la réponse de Jésus, par la comparaison de l'arbre et les deux sentences qui suivent, (Mt. 12^{33,38})? Il le paraît. La question semble plus embrouillée qu'elle n'est en réalité.

En voici les éléments les plus nets. La comparaison du bon arbre et des bons fruits se lisait, en la source, dans le discours sur la montagne (Mt. 7¹⁷⁻²¹, L. 6⁴³⁻⁴⁵). Cette même comparaison était suivie, quelque part, en la source, du dire sur le bon trésor, puisque cette suite est attestée à la fois par Mt. 12³³⁻³⁶ et L. 6⁴³⁻⁴⁶. Le point douteux est celui-ci: en quel endroit de la source, la comparaison du bon arbre était-elle suivie du dire sur le bon trésor? Était-ce, comme en Luc, dans le sermon sur la montagne? Alors, c'est Mt. qui l'aurait transportée dans la discussion sur Beelzeboul. Était-ce, au contraire, dans la discussion sur Beelzeboul? Alors, c'est Luc qui aurait transposé la parole sur le bon trésor, en L. 6⁴⁵. Mais, dans cette hypothèse, la comparaison sur le bon arbre se serait lue deux fois dans la source: une fois, dans la discussion sur Beelzeboul, comme en Mt., et une autre fois, dans le sermon sur la montagne, ainsi que nous l'avons noté en commençant. Or l'existence de ce doublet dans la source même, apparaît comme moins vraisemblable. On est donc porté à supposer que c'est Mt., plutôt, qui a déplacé la sentence du bon trésor, (12³³); il aurait redoublé, devant ce dire, la comparaison du bon arbre, (12³³), qui la précédait originellement dans le sermon sur la montagne.

1. Loisy, *Morc.* 111.

2. *Supra*, p. 85.

A. Jülicher n'estime pas ⁽¹⁾ que Luc 6⁴⁵ ait fait suite, dans le document des Discours, à L. 6⁴⁴, parce que L. 6⁴⁶, qui était dans la source, s'adapte mal à L. 6⁴⁵ ⁽²⁾. Mais le désaccord n'est que superficiel. Les « paroles » dont il est question en L. 6⁴⁵, étant prises pour l'expression de la pensée, tandis que celles de L. 6⁴⁶ ne signifient que de vains mots, l'idée exprimée dans les deux versets n'est nullement incohérente. Si une apparence de contradiction, tout extérieure, semblait demeurer pourtant dans la juxtaposition de ces sentences, peut-être serait-ce une raison de plus pour n'attribuer pas à Luc une suite, qu'indiquaient déjà les Discours et qu'il a seulement respectée.

Au reste, l'hypothèse qui attribue à Mt. la responsabilité de la transposition, est confirmée par les traces de remaniement qui sont visibles en Mt. 12³⁰⁻⁴⁶. Si l'on admet que les versets Mt. 12^{31,32} ne se lisaient pas, dans la source, en ce contexte, mais que c'est Marc, le premier, (Mc. 3²⁸), qui a intercalé ce dire, mieux à sa place en L. 12¹⁰, dans la discussion sur Beelzeboul, on conviendra que Mt. 12³³ aurait eu peine, dans le document primitif, à faire suite à Mt. 12³⁰. Laissons de côté cette considération, qui, pour l'instant, nous entraînerait trop loin ⁽³⁾, et contentons-nous d'indices plus faciles à relever.

Pour adapter 12³³ au contexte sur le blasphème, Mt. lui donne forme impérative : « Faites l'arbre bon ⁽⁴⁾... » c'est-à-dire, avouez que l'arbre est bon, en voyant la bonté des fruits. Il applique donc à Jésus la première partie de la comparaison ⁽⁵⁾ ; la seconde vise les blasphémateurs. En Luc, (6⁴³⁻⁴⁶),

1. *Gleichn.* II, 127.

2. *Ibid.* 122.

3. Voir *infra*, pp. 237-240.

4. ποιήσατε (12³³), semble un résidu de l'indicatif ποιεῖ, qui a pour sujet δένδρον, dans le passage fondamental (Mt. 7¹⁷). *Idem* Loisy, *More.* 26.

5. *Contra*, Loisy, *ib.* : « Cette explication est écartée par l'ensemble du contexte, les pharisiens n'admettant pas que les œuvres de Jésus valent mieux que sa personne. L'argument, d'ailleurs, serait trop abstrait et subtil ». — Si l'argument était trop subtil, pareille exception vaudrait contre les passages parallèles, Mt. 7^{16, 20}, L. 6⁴⁴, et, ici-même, contre Mt. 11³³. Le point de départ en est essentiellement le même que dans le raisonnement sur Beelzeboul, à savoir ce fait incontestable, que le démon est chassé. L'argument, qui correspond au verset 30 de Marc III, s'adapte donc bien au contexte, plus étroitement que s'il concernait, dès d'abord, la méchanceté des Pharisiens. Quant au *texte*, il favorise l'interprétation ici adoptée puisque M. Loisy reconnaît lui-même : « la locution « faites

au contraire, comme dans la source, les deux sentences de l'arbre et du trésor avaient, l'une et l'autre, même application, toute générale il est vrai. En Mt. 12³³⁻³⁶, si elles se répondent encore, ce n'est plus qu'en s'opposant. Le discours fait volte-face. Il passe de la défensive à l'offensive, de la justification de Jésus à l'explication accablante des propos tenus par les blasphémateurs. Ce mouvement est, d'ailleurs, indiqué nettement par l'interpellation, que Matthieu a intercalée. Il emprunte au Baptiste⁽¹⁾ les mots γεννήματα ἐμδονῶν. La question qui suit est parallèle à celle qui introduit, dans le Discours sur la montagne, la comparaison jumelle de l'arbre bon ou mauvais (Mt. 7^{16 b}, L. 6^{44 b}). Enfin, l'anticipation de la conclusion originale, (Mt. 12^{34 b}), achève d'introduire la seconde comparaison (celle du trésor), renversée⁽²⁾. L'on y passe de la cause connue, la méchanceté des auditeurs à l'effet, leur blasphème, au lieu de remonter de l'effet à la cause, comme dans la source, comme dans la première comparaison, (celle de l'arbre, 12³³), comme dans toute la discussion précédente sur l'origine des exorcismes de Jésus, (12^{24 ss}).

Tous ces changements, dans l'ordre du raisonnement, dans son application, dans le mode grammatical, dans la disposition matérielle des membres de phrase eux-mêmes, ne vont pas sans communiquer un degré exceptionnel de probabilité à la supposition que c'est bien Mt. et non Luc, qui a transposé le dire sur le bon trésor, en le faisant précéder d'un artificiel doublet et d'une apostrophe rapportée.

Comme Luc 6⁴⁵, d'après les résultats obtenus, se lisait originellement dans le Discours sur la montagne, et qu'il y était vraisemblablement suivi de 6⁴⁶ (Mt. 7²¹), l'insertion de la sentence sur les paroles inutiles, (Mt. 12³⁶), à la suite du parallèle de L. 6⁴⁵, semblerait peut-être imputable au 1^{er} évangéliste. Aussi bien reste-t-il loisible de supposer que la sentence en question suivait, dans la source, celle sur le bon

l'arbre bon... » s'entend d'un jugement, que l'orateur imposerait à ses auditeurs, et l'évangéliste aurait pu aussi bien écrire : dites l'arbre bon » (*ibid.*). Notons-le toutefois. Une application différente des mots : « Faites l'arbre bon », laisserait subsister assez d'autres indices du remaniement matthéen.

1. Cf. Mt. 3⁷, L. 3⁷.

2. Cf. la suite : ἐκ γὰρ τοῦ περισσέυματος... ὁ ἀγαθός... en Mt. 12^{34 b, 35} et l'ordre inverse en L. 6⁴⁵ : ὁ ἀγαθός... ἐκ γάρ...

trésor, et que Luc l'aura omise comme embarrassante, ou pour quelque autre motif. ⁽¹⁾

Pour ne pas parler du groupement des paraboles, sur lequel on reviendra bientôt, la conclusion de ce chapitre, (Mt. XIII), après la question artificielle du verset 51, paraît avoir été rapportée d'ailleurs, ⁽²⁾ si ce n'est pas l'évangéliste lui-même qui l'a, le premier, rédigée. ⁽³⁾ Sa pensée ne semble pas avoir été de signaler ses propres innovations à côté du fond traditionnel. Il entendait plutôt indiquer que le discours des paraboles enseigne, à la fois, l'ancien, c'est-à-dire les décrets éternels, avec les prophéties relatives à l'aveuglement du peuple, (Mt. 13^{14, 35}), — et le nouveau, dans les comparaisons sur le royaume prochain. Il se peut, d'ailleurs, que « l'ancien » désigne tout simplement la matière des paraboles, dont l'application au monde spirituel est une invention de Jésus. L'antithèse, si elle était de Mt., aurait pu lui être suggérée par ce qu'il lisait en Isaïe (42⁹), tout auprès d'Is. 42¹⁻⁵, qu'il venait d'utiliser au chapitre précédent, (Mt. 12¹⁸⁻²³).

Les deux sentences particulières à Mt. dans la péricope sur le pur et l'impur, (Mt. 15^{13, 14}), ont été insérées en cet endroit, par le 1^{er} évangéliste. L'hiatus reste sensible entre les versets 11 et 15. Mt. a jugé intéressant d'introduire ici la condamnation prophétique des Pharisiens : il a donc utilisé dans ce sens la parole sur les guides aveugles, dont l'application n'était pas originairement si précise. On la lit dans un autre contexte de Luc, (6³⁹), aussi peu primitif. ⁽⁴⁾ Le tour de la sentence est-il mieux conservé en Luc ⁽⁵⁾ ? Mt. a-t-il supprimé la forme interrogative : « Un aveugle peut-il, etc... » pour donner à la phrase l'allure d'un verdict, ou bien est-ce de Luc que vient l'interrogation ? Il est difficile d'en juger. En tous cas cette sentence forme ici l'application particulière du principe énoncé au verset précédent, (15¹³). Pour introduire ces deux paroles l'évangéliste recourt à un jeu de scène artificiel : il est suggéré par *l'a parte* et l'interrogation du verset de Mc. 7¹⁷. L'idée que les pharisiens étaient scandalisés de l'enseignement de Jésus, se présentait spontanément à l'esprit. Les mots : « Laissez-les », indiquent la portée de la première

1. Loisy, *Morc.* 27. — 2. Jül., *Gleichn.* II, 133.

3. Wernle, *Syn.* 191. Le verbe *μαθητεύειν* est particulier à Mt. (cf. 28¹⁹).

4. Jül., *Gl.* II, 54, cf. *infra*, p. 148 s. — 5. Jül., *Ib.* 52.

sentence, (15¹³), préparent là seconde, (15¹⁴), et rattachent l'une et l'autre à la question, 15¹², dont elles fournissent la réponse. Ἀποκριθεὶς, en 15¹⁵, relie péniblement cette digression à l'explication des déclarations publiques sur le pur et l'impur. Ce ne sont plus les « disciples », comme en Mc. 7¹⁷, mais Pierre seul qui questionne le Maître. Mt. venait d'anticiper, (15¹²), l'interrogation attribuée aux disciples en général; il fallait bien un peu varier les interlocuteurs du dialogue.

Le discours matthéen du chapitre XVIII est d'une composition assez simple. Il commence par les paroles rapportées en Mc. 9³⁶⁻³⁸, 42-49, dans lesquelles Mt. a intercalé une sentence 18³, anticipée de Mc. 10¹⁵. La position du verset Mt. 18¹⁰ est moins arbitraire qu'il ne semble. Par dessus le développement relatif au scandale (Mt. 18^{8,9}), reproduit en ce contexte d'après Mc. 9⁴³⁻⁴⁹, la parole sur les anges des petits rejoint le sujet et les expressions de Mt. 18⁶ (Mc. 9⁴², L. 17²) : il n'est pas improbable que Mc. ait, le 1^{er}, rattaché à ce verset, (Mc. 9⁴²), les autres dires sur le scandale, (Mc. 9⁴³⁻⁴⁹), qu'il lisait ailleurs en la source. Dans le document des Discours, c'est la sentence conservée en Mt. 18¹⁰ qui devait se lire entre L. 17^{1,2}, (Mt 18^{6,7}), et Luc, 17³. Peut-être en faut-il voir un indice dans le mot προσέχετε, (L. 17³), qui correspondrait à l'expression ὁρᾷτε μὴ... de Mt. 18¹⁰, et serait un vestige du verset sauté par Luc. Il est, en tout cas, assez notable, qu'après la flagrante insertion de la brebis perdue (Mt. 18¹²⁻¹⁵) (1) le 1^{er} évangéliste reprenne (18^{15,21,22}) la trame de Luc (17^{3,4}), quitte à y introduire de nouveaux compléments (Mt. 18¹⁶⁻²¹) (2), et à conclure le discours par une parabole, (Mt. 18^{23-19¹}), dont la position originale ne se laisse pas déterminer. Le fil des Discours semble donc guider Mt. dans la seconde partie de ce chapitre, (3) comme celui de Mc, dans la première (4).

1. Cette parabole visait originairement, comme en Luc, la joie de Dieu pour la conversion d'un pécheur. Mt. l'applique, non sans lui faire violence, à la préservation des justes.

2. La triple monition n'est pas de tradition primitive. La Didaché (15, 3), comme Paul, (1 Tim., 5^{19,20}, Tite, 3¹⁰), ne connaissent que la double *νουθεσία* (Resch, *Aussercan. Par. Texte, T. U.*, x¹, 2 Heft. 225 s.). — Mt. 18¹⁸ paraît rapporté d'ailleurs dans les instructions sur la charité fraternelle, (Resch, *ib.* 232). Enfin Mt. 18^{19,20} semble avoir été primitivement indépendant de Mt. 18^{15,21}, comme aussi de Mt. 18¹⁸. En dépit de leur groupement actuel autour de la notion d'Eglise, on sent bien que les thèmes de ces sentences étaient, tout d'abord, différents.

3. Mt. 18^{6,7,10,15,22} : cf. L. 7^{1,2,3,5}. — 4. Mt. 18^{1,2,5-10} : cf. Mc 9^{33-38, 42-49}.

Le verset 28 du chapitre XIX de Mt. paraît avoir été inséré en cet endroit par l'évangéliste. Ni Mc. 10²⁹, ni Luc, 18²⁹, ne l'intercalent entre la question des disciples et la promesse de centuple. Il est vrai que le contexte de cette sentence, dans le 3^e évangile, semble rédactionnel (L. 22³⁰), mais il ne l'est pas moins dans le 1^{er}. Οἱ ἀκολουθήσαντές μοι, (Mt. 19²⁸), n'est, sans doute, qu'une reprise artificielle du verbe ἀκολουθεῖν qui précède, (Mt. 19²⁷).

On a déjà noté ⁽¹⁾ l'insertion de la parabole des deux fils, et des deux sentences suivantes, (Mt. 21²⁸⁻²³), entre la question sur l'origine du pouvoir du Christ, et la parabole des vignerons révoltés.

Dans le discours contre les Pharisiens, (Mt. XXIII), les versets 2. 3 qui ne sont pas de Jésus, ⁽²⁾ ne proviennent pas davantage de Matthieu. ⁽³⁾ Comme Mt. 5^{18.19}, le 1^{er} Evangéliste a dû les trouver dans les Discours, où ils étaient une addition postérieure. ⁽⁴⁾ Quant aux recommandations contenues en Mt. 28⁸⁻¹¹, elles n'avaient pas besoin d'être adressées aux disciples du vivant de leur Maître. A supposer que les deux premières d'entre elles, (23^{8.9}), ne soient pas de rédaction matthéenne, il paraît difficile de ne pas soupçonner la main de l'évangéliste au verset 10, qui reprend l'idée du verset 8, en la précisant. ⁽⁵⁾ Mt. 23¹¹ est répété ici de Mt. 20²⁶ (Mc. 10⁴³), avec une transformation analogue à celle qu'il a subie en L. 22²⁶ : « Celui qui *est* le plus grand », au lieu de : « Celui qui veut *devenir* le plus grand. » La subordination partielle et graduelle du point de vue eschatologique au point de vue ecclésiastique explique, sans dépendance réciproque, cette commune modification du texte reçu. — Mt. 23¹² n'apparaît pas non plus dans son cadre primitif. Il est parallèle à L. 18¹⁴, L. 14¹¹, et se lisait dans les Discours, au moins en l'un de ces deux endroits : c'était probablement dans le passage, correspondant à L. 14¹¹, sur les différentes places des invités de noce. ⁽⁶⁾

Les deux malédictions de 23¹⁵, 23^{16 ss.} semblent avoir été

1. *Supra* 22.

2. Cf. Mt. 13³⁻¹⁵.

3. Cf. Mt. 16^{6.12}.

4. Wernle. *Syn.* 229; Loisy, *Morc.* 189.

5. Loisy, *Morc.* 192.

6. Holtzm., *Syn.* 397.

destinées par Mt. à compléter le nombre septénaire des *ouai* en remplacement des deux malédictions du début ⁽¹⁾, qu'un rédacteur antérieur avait déjà tournées en simples avertissements. ⁽²⁾ Est-ce à dire que Mt. ait créé la substance des versets 15 à 23 ? Nullement. Mais c'est lui, probablement, qui les a insérés là. Ce n'est pas le rédacteur des versets 23 ^{2.3.}, avec lesquels le passage en question s'accorde assez mal. En effet, l'enseignement même des Pharisiens s'y trouve directement attaqué. Il serait hasardeux de déterminer si le développement donné aux versets 16.17, (peut-être à 16 tout seul), dans les versets 18-23, est originaire ou non, et, ultérieurement, s'il est matthéen. ⁽³⁾ Le verset 33 est probablement de l'évangéliste. ⁽⁴⁾ On l'a déjà vu répéter, en 12³⁴ une partie de cette apostrophe empruntée au Baptiste, (Mt. 3⁷, L. 3⁷).

L'omission du paragraphe consacré par les autres synoptiques au denier de la veuve, permet à Mt. de relier, presque immédiatement, le grand discours apocalyptique, aux menaces proférées contre les Pharisiens. Les sentences 24 ²⁶⁻²⁹, ³⁷⁻⁴², sont rapportées d'une autre instruction sur la parousie, (cf. L. 17 ²³-18¹), comme aussi les paraboles du serviteur qui veille, (24 ⁴²-25¹, cf. L. 12 ³⁷⁻⁴⁷), des dix vierges, (25¹⁻⁴, cf. L. 12 ^{35.36}, 13 ²⁵), et des talents, (25¹⁴⁻³¹, cf. L. 19 ¹²⁻²⁸). Le tableau du jugement dernier (25³¹-26¹) fait une belle conclusion à cet ensemble eschatologique élargi.

Il n'est pas rare que ces groupements matthéens soient constitués d'après certains nombres traditionnels et symboliques. ⁽⁵⁾ Matthieu n'a fait que recevoir la division de la généalogie en trois groupes de doubles septénaires : les listes d'ancêtres avaient coutume d'être réparties ainsi en lots de 7 ou de 10 noms. ⁽⁶⁾ Il a simplement conservé au *Pater* la

1. Cf. L. 11¹⁰ (Mt. 23¹), et L. 11¹³ (Mt. 23⁶).

2. Les Pharisiens y sont désignés à la troisième personne, comme dans les versets 2.3; celui qui a inséré le dire sur « la chaire de Moïse » est probablement aussi celui qui aura modifié le tour des versets suivants (Loisy, *Morc.* 491).

3. Cf. Loisy, *Morc.* 498.

4. Loisy, *ib.* 206.

5. Hawkins, *Horae Syn.* 432 s.; Holtzm., *Syn.* 5; Schmiedel, *Cheyne* II, 1788; Von Soden, *Wichtigst. Frag.* 13 s.; Jülicher, *Einleit. in das N. T.*⁶, 272. J. Moffat, *Expositor* 1904, II, 104. Même idée dans Wellh, *Mt.* 15 et A. Réville, *Jésus* I², 277 s., bien qu'il y ait plus d'une réserve à faire sur le choix des exemples apportés par l'un et par l'autre.

6. B.-W. Bacon, *Hastings* II, 439.

forme liturgique qu'il lui connaissait, et l'on ne saurait supposer qu'il ait enrichi de deux demandes, pour atteindre au nombre sept, un texte aussi consacré par l'usage des communautés. En revanche, on a remarqué le groupement des 7 paraboles et des 7 malédictions, comme le septénaire ingénieux dont la répétition invertie, (1.3.3.3.3.1), forme le corps du Discours sur la montagne ⁽¹⁾.

Il n'est pas impossible qu'une préoccupation analogue ait fait porter à huit, le total des Béatitudes, d'après le nombre des distiques de chacune des divisions du Ps. alphabétique 119, dont ce morceau reproduit le début : *יְהוָה* « bienheureux », etc. ⁽²⁾. C'est bien, en tout cas, à la rédaction de Mt. ⁽³⁾ qu'on est, ce semble, redevable des quatre béatitudes nouvelles, que Luc ne rapporte point. On a peine à croire qu'il eût laissé tomber des paroles comme celles qui béatifient les purs de cœur et les miséricordieux. Inversement, la liste des béatitudes devient, à mesure qu'elle s'allonge, plus suspecte d'être factice. Et l'observation du détail ne tend pas à diminuer cette prévention. Le premier macarisme commun rappelait la parole d'Isaïe 61 ¹ (LXX), *ἐχρίσέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς*. Il est curieux que la 2^{de} béatitude en Mt. (5 ⁴) ⁽⁴⁾, se rattache par l'idée et l'expression même au verset suivant d'Isaïe, (Septante) : *παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας*. La 3^e ne fait également qu'adapter au tour des sentences précédentes une parole de l'Ancien testament : *οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν τὴν γῆν* (Ps. 37 ¹¹, LXX). Les versets 7.8.9 et 10 contrastent avec les béatitudes lucaniennes, par leur caractère plus nettement spiritualiste et moral, déjà sensible dans les modifications matthéennes des versets communs aux deux évangélistes. ⁽⁵⁾ La forme du verset 7 est calquée sur celle du verset précédent, bien que le rapport de la miséricorde obtenue à la miséricorde exercée, ne soit pas le même que celui du rassasiement à la faim. — Les macarismes des versets 8 et 9 portent sur des qualités toutes morales, et, seuls, ils parlent de Dieu sans périphrase. Ce détail n'est pas sans importance pour la composition litté-

1. *Supra*, p. 14.

2. J. Wellesz, *Or. Literaturzeit.* 43, 40. 1906 (ix, 540).

3. V. g. B. Weiss, *Lukas* 257, n. 1.

4. Par rapport à l'ordre de Westcott-Hort, Nestle, etc., Tischendorf intervertit la suite des versets ^{4.5}.

5. Cf. Mt. 5 ³ et L. 6 ²⁰, Mt. 5 ⁶ et L. 6 ²¹.

raire du morceau. ⁽¹⁾ Quelques lignes plus haut, le nom divin (L. 6²⁰) se trouvait remplacé, comme d'habitude, par l'expression de « cieux », (Mt. 5³). Il en est de même au verset 10, où Mt. ramène, avant de finir, la formule du commencement, et l'allie à l'idée, anticipée, de la conclusion. Il en profite pour mettre encore une fois en vedette cette notion de justice qui le préoccupe toujours. ⁽²⁾

A supposer que la pensée de porter le nombre des béatitudes jusqu'à tel chiffre déterminé, n'ait pas influencé Matthieu dans son élargissement du morceau reçu, le souci des nombres consacrés s'accuse, outre les exemples déjà indiqués, dans les cinq discours qui partagent le 1^{er} Evangile, d'après la division qu'on retrouve dans le Pentateuque, les Psaumes, les Megilloth, l'Ecclésiastique, le livre d'Enoch et les Pirqé-Aboth. ⁽³⁾ Les 10 miracles groupés, en dépit de toute chronologie, après le Sermon sur la montagne, forment un nombre traditionnel, comme l'indique bien cette énumération des Pirqé-Aboth (v. 5 et 8) : « 10 miracles furent accomplis pour nos pères en Egypte, et 10 auprès de la mer... 10 miracles furent accomplis dans le sanctuaire. » ⁽⁴⁾

Il n'est pas jusqu'au chiffre des pardons à accorder, qui n'ait, dans le 1^{er} évangile, une valeur traditionnelle. C'est l'indéfini de la miséricorde, répondant à l'indéfini de la vengeance, qu'avait connu l'ancienne Loi. La bizarre expression de Mt. 18²¹ reproduit celle dont s'était servie la Septante, dans le chant de Lamech, pour traduire 77 fois. ⁽⁵⁾ Est-ce par hasard que la généalogie du Christ en Luc (3³²⁻⁴¹) atteint précisément au même nombre de 77 générations ?

1. Loisy, *Disc.* 18, n. 3. — Cf. Mt. 12²⁵, où l'absence de circonlocution pour désigner Dieu semble trahir également une rédaction, — non matthéenne. il est vrai (cf. L. 11²⁰). — mais postérieure à la rédaction fondamentale des Discours. Cette supposition est confirmée par le caractère de surcharge que présentent les versets Mt. 12^{27 s.}, L. 11^{19 s.} Voir Loisy, *Morc.* 17.

2. Cf. 3¹⁵, 5^{6, 10, 20}, 6^{1, 33}, 21³². Le mot n'est pas en Marc ; on le trouve une seule fois en Luc. Cf. aussi l'emploi spécialement matthéen de *δικαιος* en 13^{17, 43, 50}, 23³⁵, 25⁴⁶, 27¹⁹.

3. Hawkins, *Horae* 132. — Le sixième chapitre, annexé aux cinq premiers des Pirqé Aboth, est d'origine bien postérieure. Schürer, *Gesch.* II, 599. — Cf. aussi la division en cinq parties de l'ouvrage de Papias sur les dires du Seigneur (Eus. *H. E.* 3. 38). — Nestle, *Miscellen* dans *Z. f. nt. W.*, 1900, 252-254.

4. Hawkins, *ib.* 134.

5. Genèse, 4²⁴, *Supra*, 77.

Les groupements du 1^{er} évangile sont soumis à une autre loi, beaucoup plus simple que celle des nombres, et toute naturelle. Encore nous permettra-t-elle de reconnaître à un nouvel indice, le sens éminemment synthétique de Matthieu. C'est la loi ou le procédé des enveloppements. On entend par là le rappel, en fin de discours, de l'idée du commencement, le retour au début d'un passage par-dessus tout l'intermédiaire, un raccord du point de départ et du point d'arrivée, dans lequel, bien visiblement, se noue l'unité d'un morceau.

Ainsi, la déclaration de Mt. 5²⁰ reprend, plus précise, le début, (5¹⁷), de ce paragraphe, qui sert de préambule à la Loi de Jésus. La même idée est rappelée, (5^{47.48}), à la fin du développement. *τέλειοι* (5⁴⁸), qui s'accorde mieux avec cette intention, paraît moins originaire que *οὐκ ἔργονες* de L. 6³⁶ (1). — Mt. 7^{12 a} ramène au thème de 7¹; 7^{12 b} termine le morceau central du discours par les mêmes mots qui l'ont introduit (5¹⁷). — 7²⁰ fait écho à 7^{15.16}, par où commençait l'avertissement relatif aux faux prophètes. — Dans la guérison du paralytique, 9⁸ reprend l'idée maîtresse déjà énoncée en 9⁶, comme, plus loin, 12^{12 b} souligne 12¹⁰. — A la fin du discours sur Jean-Baptiste, le mot *ἔργων*, (Mt. 11¹⁹), au lieu de *τέκνων*, (L. 7³⁵), ramène l'attention sur les œuvres du Christ, qui répondent de sa mission (Mt. 11^{4 ss.}) (2). — L'application de l'exemple du démoniaque qui fait une rechute, (12^{15 fm}), rejoint les premiers mots de l'instruction du Christ, (12³⁹), et lui donne un semblant d'unité. — L'aveu des disciples, qu'ils ont compris le discours des paraboles, (13⁵¹), justifie la déclaration initiale du maître : « A vous il a été donné de connaître les mystères du royaume des cieux », (13¹¹). — La fin des explications sur le pur et l'impur, (13^{20 b}), rappelle le point de départ de cette leçon, (13²). — Dans la querelle sur la présence, la sentence 18⁴ fournit une réponse plus directe que dans les parallèles à la question de 18¹. — Par delà le développement général sur le scandale, 18¹⁰ continue 18⁶; la même idée est ramenée, (18¹⁴), en conclusion de la « brebis perdue » : elle empêche qu'après cette enclave malheureuse, on

1. Wellh. Mt. 24.

2. Cf. la mention nouvelle des *prodiges* en 11²⁰.

ne vienne à perdre le fil du discours. — Le mot $\chi\omega\rho\epsilon\tilde{\iota}\nu$, au début et à la fin de la sentence sur les eunuques, l'encadre, (19¹¹⁻¹² fin). — Le dire sur les premiers devenus derniers, après la parabole des vigneronn loués à la journée (20¹⁶, reporte à l'endroit où Mt. a quitté la source marciennne, (Mt. 19³⁰, Mc 10³¹), qu'il va recommencer de suivre. — On se souvient d'avoir remarqué par quelles répétitions de termes, la sentence de Mt. 21³² s'efforce de faire écho à la question sur le pouvoir du Christ et à la parabole des deux fils ⁽¹⁾.

Tous les cas d'enveloppement qui précèdent sont spéciaux à Matthieu : ils sont dûs à des particularités de texte ou de disposition, qui n'ont pas leur correspondant dans les passages parallèles des autres synoptiques.

§ II. — Assimilations et doublets

Identification des formules. — Dédoubléments d'anecdotes : Guérison de sourd-muet; les deux aveugles.

Quand on ne peut pas coordonner les faits ni grouper les sentences, reste, — pour qui semble avoir fait la gageure de mettre de l'unité partout, — à identifier au moins les formules. Mt. n'y manque pas. C'est un très petit côté de son activité rédactionnelle. Encore n'est-ce pas toujours dans leurs plus humbles manies que les individualités se révèlent le moins. Les assimilations matthéennes nous diront, avec une insistance fâcheuse, mais irrésistible, combien le 1^{er} évangéliste dédaignait la variété concrète, les aspects multiformes du réel, absorbé qu'il était, presque, en l'unique souci des idées, que la répétition monotone des mêmes mots lui scandait, sans doute, plus nettement.

La liste de ces répétitions verbales est heureusement moins longue à parcourir qu'à dresser.

Ἰδοὺ : 1²⁰, 2^{1.9.13.19}, 3^{16.17}, 4¹¹, 8^{2.24.29.32.34}, 9^{2.3.10.32}, 12¹⁶, 17⁵, 19¹⁶, 20³⁰, 23³⁴, 26⁵¹, 27⁵¹, 28^{2.7 (2 fois).9.11.20}. On indique seulement les emplois particuliers à Mt.

Jean est nommé, non pas $\delta\beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\zeta\omega\nu$, Mc 1⁴ : mais $\delta\beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$, dès le début, en 3¹, comme en 12¹¹ et 12¹²; 14², (cf. Mc 6¹⁴ : $\delta\beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\zeta\omega\nu$).

1. *Supra*, p. 23.

Le message du Baptiste est résumé dans les mêmes termes que celui de Jésus : 3², 4¹⁷. Les expressions étaient différentes en Mc 4⁴ et 4¹⁴.

Les Sadducéens sont joints aux Pharisiens dès 3⁷, comme en 16^{1.6.12}.

4¹⁸ : « Il vit deux frères ». 4²¹ : « il vit deux autres frères ». Mc (1^{16.19}) n'a pas ces expressions.

9³⁵ (résumé de l'activité de Jésus) redroduit 4²³. Les parallèles (Mc 6⁶, 1³⁹) sont loin de se ressembler à ce point. Même rapprochement de διδάσκειν et de κηρύσσειν en 11¹ (cf. Mc. 6¹²).

En 4²⁵ ; mention de Jérusalem, de la Judée et de la contrée du Jourdain, dans le même ordre qu'en 3⁵, bien que Mc 3⁸ présentât une série de noms plus riche, et dans un ordre différent.

« La loi et les prophètes » : 5¹⁷, 7¹², 22⁴⁰.

« Vous savez qu'il a été dit... mais moi, je vous dis... » 5^{21 s.}, 27 s., 31 s., 33 s., 38 s., 43 s.

Cf. *Supra* p. 92 les répétitions de formules dans les recommandations contre l'hypocrisie. (Mt. 6¹⁻⁹).

3¹⁰ est répété en 7¹⁹, et 7^{16 a} en 7²⁰.

« Quand il eut fini... » (ces discours), 7²⁸, 11¹, 13⁵³, 19¹, 26¹.

Γενήθητω σοι (ὅμην), pour accorder une guérison : 8¹³, 9²⁹, 15²⁸. Expression absente des parallèles (L. 7¹⁰ Mc 10⁵² 7²⁹).

8¹², (L. 13²⁸) : la finale sur les ténèbres extérieures est spéciale à Mt. en 22¹³, 24⁵¹, 25³⁰.

Le refrain analogue, mais de début différent : εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός se lit en 13⁴² et 13⁵⁰.

8²⁶ : « Gens de peu de foi », comme en 14³¹, 16⁸. Cf. aussi 17²⁰. En 6³⁰, l'expression venait de source, (cf. L. 12²⁸).

9⁷, 12¹³ : la citation de la parole : « Je veux la miséricorde et non le sacrifice », est, dans les deux endroits, particulière à Mt.

9³¹, assez semblable à 9²⁶. Ce sont les conclusions de deux péricopes qui se suivent.

9³⁶ : pitié de Jésus à la vue des foules, comme en 14¹⁴, où l'indication venait de Mc 6³⁴.

10¹ et 9³⁵ : guérir toute maladie et toute langueur.

10⁶, 15¹⁴ : Aller aux brebis perdues d'Israël.

11²⁴, sans parallèle en Luc, répète 10¹⁵, parallèle à L. 10¹². (Le dire sur Sodome).

« N'avez-vous pas lu ? », en 12⁵ d'après 12³; répété par Mt seul en 21¹⁶.

« Race de vipères », (3⁷), reproduit en 12³⁴ et 23³³.

18³⁹ : « génération perverse, répété en 12⁴³ et 16⁴.

La façon dont sont introduites les différentes paraboles au chapitre XIII, est des plus monotone, *cf.* 13^{24.31.33}, ou encore 13^{44.45.47}.

« La fin du monde », 13^{39.40.49}, 24^{3b}, 28²⁰.

« Les ouvriers d'iniquité : 13⁴¹, semblable à 7²³.

14⁵, 21^{26.43} : Union particulière à Mt. et constante, en ces trois passages, des expressions : φοβεῖσθαι τὸν ὄχλον, et : ὡς προφῆτην εἶπεν.

Guérisons substituées à une scène d'enseignement : 14¹⁴, 19², 21¹⁴ (*cf.* Mc 6³⁴, 10¹, 11¹⁸).

14^{23a} reprend les termes de 14²² : ἀπολύσῃ... ἀπολύσας. Mc a, la 2^d fois, des termes différents, (Mc 6^{45.46}).

15⁷ : « Hypocrites », détaché en apostrophe, comme en 22¹⁸ et dans le chapitre XXIII⁽¹⁾. Peut-être est-ce d'après Mt. 7⁵ (L. 6^{42b}) où ὑποκριτά se lisait dans la source.

15²² : « fils de David », répété en 21^{9.15} d'après 20³¹ (Mc 10⁴⁸) et son doublet, 9²⁷.

16¹¹ : répétition de νοεῖτε, (Mc 8²¹, συνίετε), d'après 16⁹.

Ἐν ᾧ εὐδόκησα, en 17⁵ comme en 3¹⁷.

18^{8.9} ; καὶ βάλῃ ἀπὸ σοῦ, comme en 5^{29.30}, bien qu'absent de Mc 9^{43.45.47}. Mt. s'écarte également de Mc 9⁴⁷ en 18⁹, pour mentionner le feu⁽²⁾, comme au verset précédent. Il est vrai qu'en ces deux variantes, le 1^{er} évangéliste suit peut-être plus fidèlement le recueil des discours.

18¹² : τί ὑμῖν δοκεῖ : *cf.* 17²⁵, 21²⁸, 22^{17.42}, 26⁶⁶.

21²¹, assimilé à 17²⁰.

21⁴² : comme en 21¹⁶, emploi de οὐδέποτε avec ἀνέγνωτε, et le précédant immédiatement.

26² : « le fils de l'homme est livré », d'après 20^{18.19}.

Les mots τοῦ λαοῦ sont ajoutés à πρεσβύτεροι : 26^{3.47} 27¹.

Πρεσβυτέρων est joint à ἀρχιερεῖς, en Mt. 26³, 27^{3.12.20.41}, sans que cette alliance de mots soit alors fournie par Mc.

1. Briggs même estime que le terme « hypocrites » dans le ch. 23, est une interprétation de Mt. (*Ethic. Teaching*, 188).

2. τοῦ πυρός, omis par le ms. D. est conservé dans les éditions Westcott-Hort. B. Weiss, Weymouth et Nestle.

Assimilation presque complète entre 26²² et 26²⁵.

Dans la scène du reniement de Pierre, Matthieu est le seul à répéter οὐκ οἶδα, les trois fois, (26^{70.72.74}), comme à rendre identiques la 2^d réponse et la troisième.

27¹ spécifie, en même temps que la réunion des prêtres, leurs intentions homicides, ainsi qu'il avait été fait en 26⁴ et 59.

27⁵⁶ : « la mère des fils de Zébédée », d'après 27²⁰, où cette expression singulière était due à une retouche matthéenne, substituant la démarche ambitieuse de la mère à celle des fils, (cf. Mc 10³⁵).

Toutes les répétitions ci-dessus énumérées sont particulières au 1^{er} évangile.

Le lecteur qui les constate, se trouve bien averti de ne pas prendre pour supplément d'information, ou données d'une tradition différente et plus fraîche, maintes variantes de Mt., par rapport à Mc et à Luc, qui ne sont, en réalité, que des redites du rédacteur, des clichés.

Indifférent à répéter les mêmes expressions; Mt. l'est aussi à conter plusieurs fois les mêmes anecdotes, non seulement là où ses documents les lui fournissaient doubles⁽¹⁾, mais encore, à ce qu'il semble bien, là même où le dédoublement lui est personnellement imputable. Il ne néglige pas alors d'introduire, entre les récits, quelques menues variantes, comme s'il désirait qu'on prit pour réellement distinctes, les histoires jumelles qu'il rapporte.

En est-il ainsi des deux guérisons de sourd-muet, dont l'une introduit, comme dans Luc 11¹⁴⁻¹⁷ et dans la source, la discussion sur les exorcismes, (Mt. 12²²⁻²⁵), tandis que l'autre fait nombre, (Mt. 9^{32.35}), en la série des dix prodiges? Le 1^{er} évangéliste a-t-il trouvé deux versions du même fait, ou bien a-t-il dédoublé l'histoire, en variant les détails? La seconde solution semble la préférable⁽²⁾. Les deux récits paraissent apparentés même littérairement, à en juger par les coïncidences et les différences verbales. On trouve, en tête

1. Multiplication des pains (Mt. 14^{14 ss.}), (Mc 6^{34 ss.}), Mt. 15^{32 ss.} (Mc 8^{1 ss.}); nuit de tempête, Mt. 8^{23...} (Mc 4^{35...}), Mt. 14^{22...} (Mc 6^{48...}).

2. Holtzm., *Syn.* 68; Schmiedel, *Cheyne* II, 1834; Hawkins, *H. Syn.* 134, n. 2. — Jül., *Gleichn.* II, 215, pense de même. Il estime que l'addition du mot « aveugle » en Mt. 12²² est trahie par l'expression bizarre : τὸν κωρὸν λαλεῖν καὶ βλέπειν (Mt. 12^{22b}).

des trois subdivisions de l'anecdote, des expressions qui se correspondent : προσήνεγκαν, et, au passif, προσηνέχθη; — ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι λέγοντες : ἐξίσταντο ⁽¹⁾ πάντες οἱ ὄχλοι καὶ ἔλεγον; — οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἔλεγον : οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες εἶπον. A l'intérieur de ces trois subdivisions se trouvent les détails qui différencient les deux doublets : ici, un sourd-muet : là, un aveugle, sourd et muet. Ici, une exclamation, là une autre. Enfin, de part et d'autre, la même accusation des Pharisiens, mais avec des modifications légères dans l'expression. Le cri : « n'est-ce pas le fils de David ? » est spécialement suspect d'être rédactionnel, car Matthieu paraît avoir un faible pour cette désignation du Christ. De même qu'ici, il est seul à l'employer en 13²², en 21^{9.15}, où Dalman ⁽²⁾ estime que le mot a chance de n'être pas historique, enfin en 9²⁷, c'est-à-dire dans le récit du miracle qui précède immédiatement le doublet de 12²²⁻²⁵. Il est également question d'aveugle en 9²⁷, et la cécité de notre muet, pourrait bien, tout comme l'expression : « fils de David », venir en droite ligne de ce passage. Dans la source, on lisait vraisemblablement, comme en Luc : ἐν Βεελζεβοὺλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμονία. Mt. reproduit ces expressions la première fois qu'il utilise le récit. Il réserve toutefois le nom de Beelzeboul pour le second passage, le seul où il devait amener la réponse de Jésus. En ce dernier endroit, (Mt. 12^{24 b}), comme pour varier, le tour de la phase se trouve renversé : οὐκ ἐκβάλλει... εἰ μὴ ἐν τῷ Βεελζεβοὺλ ⁽³⁾.

Les deux récits ne font point double emploi. Le premier ne sert pas, comme 12²²⁻²⁵, à introduire une discussion sur les exorcismes de Jésus, mais seulement à compléter la série de dix miracles, qui fait suite au discours sur la montagne.

Le dédoublement de l'histoire des deux aveugles sert à la même fin. Car le récit 9²⁷⁻³² n'est qu'une anticipation de 20²⁹⁻³³ ⁽⁴⁾. De part et d'autre, la scène se passe au moment où

1. Holtzm., *Syn.* 242, le prend pour une réminiscence de ἐξέστη (Mc 3²¹). C'est la seule fois que Mt. emploie ce mot. La source semble avoir eu ἐθαύμασαν, comme en Mt. 9³³ et en L. 11¹⁴.

2. *Worte*, I, 181. 262.

3. Nestle admet l'authenticité de Mt. 9³⁴. Si, avec Westcott-Hort, on la tenait pour suspecte, la plupart des observations subsisteraient. On comprendrait d'ailleurs que Mt. eût supprimé le mot des Pharisiens : il n'avait, en cet endroit, besoin que du miracle.

4. Cette péricope correspond à la guérison de Bartimée, en Mc 10^{46-11¹}. Il y a seulement deux aveugles au lieu d'un. Peut-être Mt., qui n'a pas parlé de l'aveugle de Béthesda (8²²⁻²⁷), entend-il se rattraper ici.

Jésus s'en va, (ici, d'une ville, là, d'une maison); de part et d'autre, il y a deux aveugles, et leur cri au fils de David est identique. Ils n'abordent pas Jésus du premier coup, (20³², 9²⁸). Quand ils ont approché enfin, le Christ leur pose une question, puis c'est en leur touchant les yeux qu'il les guérit (7, 17-20 9²⁹, 20³⁴). Dans ce cadre identique, quelques détails restent différents. Le nom de Jéricho, — comme, dans les doublets du sourd-muet, le nom de Beelzeboul, — est réservé pour le second des deux récits, celui qui demeure dans le contexte traditionnel. Au lieu de demander simplement : « Que voulez-vous que je fasse pour vous », (20³²), Jésus, dans la variante, (9²⁸), provoque plus directement de leur part un acte de foi. Il y répond à peu près comme dans Mc 10⁵² (1). L'emploi de γενήθῃτω, en semblable conjoncture, rentre dans les habitudes de Mt. (cf. 8¹³, 15²⁸). De même que le mot ποιήσω du récit modèle, (Mt. 20³², Mc 10⁵¹), transparaît, peut-être, en ποιήσαι, de la question correspondante, (Mt. 9²⁸), de même ἀνοιγῶσιν, de Mt. 20²³, trouve son parallèle en 9³⁰ : ἀνεψύχθησαν. Mais, au lieu de montrer Jésus attendri (20³⁴, comme en 9³⁶, 14¹⁴, 15³²), Mt. lui prête alors un ton comminatoire (9³⁰) (2), et, comme il a déjà employé au début, — dans un contexte, d'ailleurs, embarrassé, — l'expression ἡκολούθησαν αὐτῷ, qui concluait la version type (Mt. 20³⁴), il utilise ici une autre finale classique (cf. Mc 1²⁸, 1⁴⁵, 5²⁰) (3) : la divulgation du miracle à tous échos. Il avait terminé de même le récit du prodige précédent, (Mt. 9²⁶). Est-il difficile de reconnaître dans les variantes des deux récits, autant que dans leurs ressemblances, la trace naïve de l'artifice rédactionnel ?

1. Ce qui tend à confirmer dans l'opinion que le même passage du second évangile est dédoublé dans les deux péricopes matthéennes dont nous nous occupons. — Loisy admet aussi ce dédoublement (*Syn.* I, 827-830).

2. καὶ ἐνεβριμήθη .. λέγων ὁράτε, μηδεὶς γινωσκέτω, cf. Mc 1⁴² : καὶ ἐμβρισάμενος... λέγει... ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἰπῆς.

3. Noter que cette finale, Mt. 9³¹ : οἱ δὲ ἐξεληθόντες διεφύμισαν αὐτόν... ressemble plus qu'à Mc 1²⁸ ou 5²⁰, — à Mc 1⁴⁵ : ὁ δὲ ἐξεληθὼν ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διάφημιζεν..., cf. note précédente. On dirait donc que, dans ces versets, Mt. 9^{30, 31}, le rédacteur se soit inspiré de l'histoire du lépreux en Mc 1^{43, 45}. Les expressions marciennes ici signalées sont moins complètement reproduites en Mt. 8¹, c'est-à-dire dans la péricope parallèle à Mc 1⁴⁰..., sur la guérison d'un lépreux.

Conclusion sur les procédés de Matthieu

A ne regarder que le procédé constant de Matthieu, sa préoccupation monotone et pour ainsi dire, exclusive, c'est un infatigable ajusteur de matériaux hétérogènes qu'il force bien à s'adapter ensemble pour former un tout cohérent. Il faut que les mille éléments de son histoire cadrent entre eux, et avec le passé d'Israël, et avec l'avenir des communautés, et avec la leçon messianique qu'ils ont, par dessus tout, mission d'inculquer. Il n'y a pas homme comme lui pour insérer et enchaîner les données les plus disparates dans un système, apparemment homogène et lié. Il est passé maître en l'art de sérier les faits d'après des idées-cadres. C'est un rabbin.

L'extraordinaire, au premier abord, est que cette discipline intellectuelle un peu rigide n'entraîne pas, chez Matthieu, de l'étroitesse d'esprit. Sans doute, il n'apprécie pas la valeur des détails concrets, ni la beauté des lentes évolutions qu'a coutume de supposer la véritable histoire. Mais son horizon n'est pas sans profondeur. Il a pris aux commentateurs des prophètes l'envergure de leurs vues. Son regard se meut, à l'aise, des lointains mosaïques à la conclusion des temps, des bourgades de Galilée jusqu'aux bornes du monde. Il n'a pas inventé l'universalisme chrétien, mais il l'a aimé et compris. Il l'a justifié même, par toute son œuvre, en montrant, dans l'apostolat de toutes les nations, l'expansion nécessaire d'un mouvement libérateur, que la Judée, trop étroite, trop fermée, ne pouvait désormais capter ni contenir.

En réalité, ce n'est pas étrange que ce systématique ait eu l'intelligence aussi large. Cette contrainte d'unifier et de composer qui aurait dû le paralyser, ce semble, l'obligeait, de fait, à de puissants efforts de synthèse, pour enserrer d'une seule étreinte tout ce qu'il voulait embrasser. Il fallait qu'il enveloppât dans un ensemble tous les éléments de son œuvre, mais rien ne le forçait de restreindre l'amplitude de ses cadres. Bien au contraire, les habitudes typologiques de sa formation scripturaire lui faisaient une nécessité d'élargir assez ses visées pour présenter, dans l'histoire du Christ, comme une première ébauche d'histoire universelle. S'il se

trouvait de taille à réaliser son plan, il devait donc édifier un monument puissant. S'il ignorait l'art de peindre, comme Luc, ou de buriner, comme Marc, il avait pourtant, lui aussi, son talent de bon ouvrier. Il possédait l'imagination ordonnatrice de l'architecte. Il s'est entendu à planter son œuvre sur d'inébranlables assises, à la charpenter en force, à projeter dans la lumière, le relief des lignes harmoniques et simples. Son évangile paraît moins réel que celui de Marc; il est moins touchant que celui de Luc. Il ne donne pas autant que l'un ou l'autre, l'illusion de la vie. Mais il produit l'effet d'une construction plus large. Il impose. Jésus y ressemble encore moins que dans les autres Synoptiques, au Jésus modeste et de chair, qui n'osait pas se laisser appeler bon, ⁽¹⁾ et s'y reprenait quelquefois pour achever laborieusement, à l'écart, la guérison d'un malheureux ⁽²⁾. On sent qu'à baigner plus longtemps en cette pure et froide atmosphère, le Christ tendrait comme à se pétrifier dans une solennité raidie. ⁽³⁾ Ses discours, ainsi que sa personne, perdent beaucoup de leur aisance. Tout devient monumental. A être bâti de la sorte, cet évangile se révèle, aujourd'hui, comme la construction factice d'une époque déjà postérieure à celle de Jésus. Mais pour qui le voyait sous le même angle que la seconde génération chrétienne, il n'en paraissait que mieux lié, plus solide, et plus majestueux.

Si Taine était né dans ce temps et ce pays là, s'il eût reçu de la nature beaucoup moins d'intelligence et de souplesse qu'il n'en avait en réalité, s'il s'était trouvé condamné à la même éducation rabbinique que le premier évangéliste, il n'est peut-être pas impossible, à lui supposer la foi chrétienne, qu'il eût conçu et composé l'histoire de Jésus d'une façon lointainement analogue à celle de Matthieu.

1. Marc 10¹⁸, *Supra*, p. 60.

2. Marc 7³¹⁻³⁷, 8³²⁻³⁷.

3. Harnack, *Lukas*, 118, n° 2. Je traduis : « Matthieu restreint ou supprime tout ce qui tient de la narration pure, mais introduit, à la place, dans sa manière de raconter, un élément solennel et hiératique ». Jülicher est du même avis, *N. Lin.* 65.

DEUXIÈME PARTIE

PROCÉDÉS RÉDACTIONNELS DE LUC

INTRODUCTION AUX PROCÉDÉS DE LUC

Luc a écrit un prologue à son évangile. Il y indique le but qu'il s'est proposé. Il a visé à fournir un récit complet, exact, ordonné, de nature à confirmer le destinataire de l'ouvrage dans la foi qu'il a reçue. Ces déclarations risqueraient d'induire en erreur, si on ne les éclairait par l'œuvre elle-même, rapprochée de ses deux sources principales. La comparaison peut être directe avec l'évangile de Marc ; elle n'est qu'indirecte avec les Discours, ou sentences du Seigneur, puisque ce recueil ne peut nous être connu qu'à travers l'œuvre des Synoptiques, et spécialement dans l'utilisation indépendante qu'en ont faite Luc et Matthieu.

Si imparfait que soit ce contrôle, il suffit à nous mettre en garde contre une interprétation trop littérale des prétentions historiques du 3^e évangile. L'œuvre est complète, mais ce n'est pas à dire qu'elle ne néglige aucun élément de la tradition : elle omet des scènes entières rapportées en Marc, et bien des sentences trouvées pourtant dans les Discours. Le récit est exact, mais cela ne signifie point qu'il soit scrupuleusement conforme, en tous les détails, aux sources dont il dépend : il prend avec elles, au contraire, mille et une libertés, dans l'intérêt de l'idéalisation, religieuse ou littéraire. La narration est ordonnée, mais ce n'est pas au bénéfice d'une chronologie proprement historique. C'est du point de vue littéraire, qu'il convient d'apprécier toutes ces prétentions de l'évangile lucanien. L'ouvrage forme un tout, il n'est pas *le* tout, la compilation indigeste et sans choix des matériaux accessibles à l'auteur. Son exactitude est dans la précision du cadre et du trait, qui donne à un plus haut degré l'impression, fût-ce partiellement illusoire, du réel. Son ordre, enfin, consiste

dans une certaine progression du récit, plus instructive dans ce qu'elle a d'un peu factice que n'eût été la succession toute matérielle des faits, s'ils s'étaient trouvés rapportés dans un esprit de fidélité plus stricte à la chronologie déjà bien discutable de Marc.

Luc anime l'histoire évangélique. Il ne la dramatise pas en ce sens qu'il en fasse une tragédie serrée, où les épisodes s'enchaînent nerveusement, où les répliques du dialogue se hâtent et rebondissent. Il excelle, au contraire, à voiler la sûreté de son allure sous les nonchalances de la légende et de la cantilène. Mais il fait vivre ce qu'il touche.

Il rend plus présents au lecteur les faits et les leçons de l'évangile, en les insérant dans le cadre concret de l'histoire universelle, ou de la vie de tous les jours. Il dégage les impressions psychologiques et note leur manifestation. Il stimule le jeu du dialogue par des questions artificielles et des changements d'interlocuteurs. En réunissant des leçons d'abord séparées, il sait élargir le discours ; parfois même, il le couronne d'une efflorescence de cantiques. La tradition ne lui fournit-elle qu'une indication sèche ? Il lui arrive de la transformer en un renseignement précis, en une parole typique. C'était un détail isolé : il fait une scène ⁽¹⁾.

1. Renan ne laisse pas que d'exagérer, quand il écrit : « L'art de l'arrangeur n'a jamais été porté plus loin. » (*les Evangiles*, 262). Harnack exprime plus sobrement la même idée : « Als Erzähler ist er wie eine Mühle : er vermag Alles zu bearbeiten ». (*Luk.* 116, n. 1).

CHAPITRE I

§ I. — Le Cadre de l'ensemble

Largeur de ce Cadre. — Les Synchronismes. — Progression des faits de l'enfance, — du ministère : étapes géographiques — de la survie. — Recul de la Parousie. — Dans le détail, amorces d'épisodes postérieurs.

Pour la première génération chrétienne, l'évangile commençait avec le baptême de Jésus. C'est ce qu'indique le discours de Pierre au premier chapitre des Actes. ⁽¹⁾ C'est ce que confirme le récit marcier. ⁽²⁾ Matthieu remonte à la naissance du Christ et à la grossesse de sa mère. Luc, seul des Synoptiques, nous reporte au moment de la conception de Jésus et par delà même, jusqu'à l'annonce de la conception de son Précurseur. Il ne quittera pas le Sauveur que le Sauveur lui-même ne se soit séparé de nous ⁽³⁾.

Mt. donne une généalogie du Christ jusqu'à Abraham, (Mt. 1¹). Luc en transcrit une, aussi, mais il la prolonge jusqu'aux plus lointaines origines, jusqu'à Adam, jusqu'à Dieu, (L. 3²³⁻⁴¹). En avant, sa perspective n'est guère limitée davantage. Elle s'étend jusqu'à la parousie, reculée à son tour par delà « le temps des Gentils, » (21²⁴), et leur conversion à la foi (24⁴⁷).

L'histoire de Jésus ne flotte pas dans l'amplitude de ce cadre. Elle est rattachée complaisamment à des dates de l'histoire universelle, qui la situent avec précision et la fixent. Pour ce faire, le recensement de Quirinius est avancé d'une dizaine d'années ⁽⁴⁾. Lysanias avait été tué en 36 avant

1. Actes 1²¹.

2. Mc 1⁹.

3. διεστή ἀπ'αὐτῶν (21⁵¹). La mention expresse de l'ascension : ἀνεβήετο εἰς τὸν οὐρανόν, semble n'être, en cet endroit, qu'une addition fort ancienne (Tischendorf, Westcott-Hort, Weymouth, Nestle).

4. O. Holtzmann, *Neutest. Zeitgesch.* 121; H. Holtzm., *Syn.* 315-317, etc.

notre ère ⁽¹⁾ ; il n'était donc plus tétrarque quand commença la vie publique de Jésus, ^(3^e). Anne ne partageait pas avec Caïphe le pontificat suprême ; il l'avait exercé avant lui ⁽²⁾. Mais peu importe, assurément, la vérité des synchronismes. Ils insèrent la vie du Christ dans les grandes annales du monde.

Si le cadre est immense, il n'est rempli que peu à peu, en vertu d'une progression qui régit tout l'évangile. L'annonce de la naissance du Précurseur, ^(1³) prélude au message de la conception virginale ^(1²⁶), et la nativité de Jean-Baptiste, ^(1^{57...}), à celle de Jésus, ^(2^{1...}). Révélé d'abord à sa mère, le Sauveur est célébré, avant que de naître, dans l'intimité de sa famille, ^(1^{42...}). L'hommage des bergers, ^(2^{16...}), précède celui du vieux prophète, ^(2^{25...}), et de la prophétesse, ^(2^{36...}). Le voile qui recouvre son enfance s'entr'ouvre à demi devant les docteurs émerveillés ^(2⁴⁷). Il parle des affaires de son père comme étant les siennes, ^(2⁴⁹), avant que son Père lui-même, dans la solennité du baptême, le manifeste pour son enfant ^(3²²). C'est ainsi du moins que Luc semble entendre cette scène, où il n'était question d'abord que d'une révélation intérieure accordée à Jésus ⁽³⁾.

Comme pour se proportionner à l'éclat gradué de ces manifestations messianiques, les points de repère fournis par le récit, au point de vue chronologique, se réfèrent à l'histoire de la Palestine, puis de l'empire, avant de se rapporter à l'histoire même du genre humain. Il s'agit d'abord d'Hérode et d'un prêtre de l'éphémérie d'Abia ^(1⁵), avant qu'il soit question de Quirinius et du recensement d'Auguste ^(2^{18...}). Mais voilà que l'ère évangélique commence, avec la prédi-

1. Josèphe, *Ant.* XV. 4. 1. L'expression traditionnelle et géographique : « la tétrarchie de Lysanias » aura été prise par Luc pour une donnée chronologique. L'hypothèse d'un second Lysanias, tétrarque vers 30 après J.-C., paraît peu fondée. Holtzm., *Syn.* 326.

2. Von Soden, *Cheyne* I, 804, note que Anne est encore qualifié de grand prêtre dans les Actes, 4^e. — Disons tout de suite, pour couper court à toute incertitude du lecteur, que nous tenons le même auteur pour le rédacteur définitif du troisième évangile et des Actes. Nous l'appelons Luc, sans croire qu'on doive l'identifier, comme Harnack continue de le faire (*Luk. der Arzt*) avec Luc, compagnon de Paul. Le Paulinisme de Luc demeure plus insaisissable que celui de Marc. Un compagnon de Paul ne se serait pas mépris, comme Luc le fait, sur le phénomène de glossolalie qui est à la base du récit de la Pentecôte (Jül., *Einl.* 408, *N. Lin.* 58-60).

3. « Il arriva que le ciel s'ouvrit et que l'esprit saint descendit sous une forme corporelle, etc. Cf. Mc 1¹⁰ : « il vit, etc. ».

cation du Baptiste, (3^{1 ss.}). Ici se place le sextuple synchronisme, qui rattache l'annonce de la bonne nouvelle aux plus grands noms contemporains. Enfin, Jésus apparaît en public, et la voix du ciel accompagne la descente de l'Esprit sur lui (3^{21 ss.}). L'heure est venue de montrer quelle est sa place dans la série totale des générations, et d'avertir ainsi l'humanité entière que son sort est attaché à celui de cet enfant d'Adam, deux fois le fils de Dieu, (1^{35.38}).

Le ministère de Jésus, aussi, se développe suivant un rythme progressif, dont les étapes sont Nazareth et la Galilée, la Samarie, Jérusalem. C'est Luc qui a placé la visite à Nazareth en tête de la prédication du Christ. C'est lui qui a imaginé le voyage à Samarie, symbolique de l'apostolat aux Gentils. Il est douteux, en effet, que Jésus soit allé prêcher aux Samaritains, lui qui disait : « Je n'ai pas été envoyé, si ce n'est aux brebis perdues de la maison d'Israël. » (Mt. 15²⁴), lui qui était censé recommander aux disciples : « N'allez pas sur un chemin de Gentils et n'entrez pas dans une ville de Samaritains, » (Mt. 9⁹). Il est curieux que Jéricho forme la dernière station d'un voyage où l'on se rend à Jérusalem à travers la Samarie ⁽¹⁾. Il est remarquable, qu'un très grand nombre des épisodes qui remplissent ce voyage, se lisaient déjà, ou dans Marc, ou dans les Discours ⁽²⁾ : ils ne constituaient donc pas un document spécial, relatif à une étape samaritaine de l'évangélisation de Jésus. Les autres éléments de ce long passage peuvent, eux aussi, provenir en grande partie des Discours. Reste la portée universaliste de l'itinéraire. Le plan des Actes sera tout analogue, mais inversé. Sur l'ordre du Maître, les Apôtres évangéliseront d'abord Jérusalem, puis la Samarie. Rome est le but de la prédication apostolique ⁽³⁾. Jérusalem est le terme du ministère de Jésus. C'est là qu'il tend. Jésus marchait vers Jérusalem, ce refrain, plus ou moins complètement exprimé ⁽⁴⁾, sert à unir, dans un mouvement commun, les morceaux les plus disparates, à préparer la dernière et la plus importante phase de la vie du Sauveur. La Passion est l'aboutissement direct de toute cette

1. Wellh., *Luc.* 46; Jül., *Einleit.* 293.

2. L. 9 57-61, 10 2-17, 21-29, 11 1-5, 9-27, 39-54, 11 37-12 13, 12 32-47, 51-54, 12 57-13 1, 13 11-31, 13 34-14 1, 14 15-28, 14 34-15 8, 16 13, 16-19, 17 1-7, 17 23-18 1.

3. Actes 1 8, 28 28.

4. 9 51. 53. 57, 10 1. 38, 13 22. 33, 14 25, 17 11, 18 31.

histoire. A l'échec final avaient préludé l'échec de Nazareth (4¹⁶⁻³⁰), au début du ministère Galiléen, — l'échec dans un bourg de Samarie, (9^{52 s}), au début du ministère Samaritain, — les prévisions attristées du Maître qui pleurerait sur Jérusalem, le jour même de son entrée dans la ville sainte (19⁴¹). Il est difficile de ne pas reconnaître dans ce schématisme et cette symétrie, l'œuvre réfléchie du rédacteur. ⁽¹⁾

Aux manifestations du Seigneur ressuscité, Luc assure une progression non moins notable qu'à la révélation de Jésus enfant, ou à la prédication du Sauveur. Ce sont des femmes, d'abord, qui apprennent la prodigieuse nouvelle, (24⁵⁻¹²). Des disciples constatent que le tombeau est vide, mais ils ne voient pas encore le Christ, (24²⁴). Deux autres cheminent avec lui sans le reconnaître, si ce n'est au terme du voyage, dans le geste de la fraction du pain, (24¹³⁻³²). Mais déjà Jésus s'est montré à Pierre, (24³⁴). Il apparaît aux siens réunis, (24³⁶). Il ne suffit plus qu'on le voie, qu'on l'entende : on le touche, (24³⁹). Pour convaincre ceux que la joie déconcerte et empêche de croire encore, il mange devant eux (24⁴²). Ce n'est pas subitement, cette fois, ⁽²⁾ qu'il disparaît. Le voilà qui passe à travers les rues de la ville, escorté de ses disciples, (24⁵⁰). Il leur a donné ses instructions. Il les bénit. Son départ les laisse pleins de joie et louant Dieu, (24^{50-fin}). La manifestation n'a pas été incomplète, comme dans ces apparitions galiléennes dont Matthieu et le dernier chapitre de Jean ⁽³⁾ ont gardé le souvenir ⁽⁴⁾. Il faut bien que la foi des disciples soit, à présent, gagnée ⁽⁵⁾. La preuve est faite.

Il appartient au développement gradué de l'histoire, de montrer, conformément aux faits, que les horizons apocalyptiques souffrent un certain recul. Luc s'y emploie ⁽⁶⁾. Il tourne en leçon sur la prière une parabole parousiaque (18¹), elle insistait sur la promptitude du jugement divin (18^{8 a}). Luc aime à mettre l'accent, au contraire, sur l'intervalle de temps relativement long, qui doit s'écouler entre le départ du Sau-

1. B. Weiss, *Lehrb. d. Finl.*, 527.

2. Cf., au contraire, 24³⁰.

3. Mt. 28^{17 b}, Jean 21¹².

4. Que cette conception plus ancienne soit, ou non, la primitive cf. *infra*, 209 n. 3.

5. Cf., au contraire, 24^{13, 22, 37, 41}.

6. Schmiedel, *Cheyne*, II, 1789, 1842, cf. Actes 1⁷.

veur et son retour⁽¹⁾. C'est ce que marque sans ambages le préambule qu'il a créé pour la parabole des mines (19¹¹), dont la portée originale n'était assurément pas là. Ce n'est pas Jésus, ce sont les seconde et troisième générations chrétiennes, qui se sont préoccupées de donner plus de marge au plan divin : l'expérience les y contraignait bien. Mais Luc prête au Seigneur lui-même, le souci d'éviter aux disciples la déception d'un espoir par trop impatient. Ainsi tient-il à spécifier, que le prétendant à la royauté part pour un voyage *lointain*, (19¹²)⁽²⁾. La ruine de Jérusalem est prudemment distinguée de l'avènement du Royaume messianique. Elle semblait le précéder de près en Mc 13¹⁴⁻²¹. Luc n'y voit que l'imminence du châtement dû au peuple incrédule, (21^{20.22.23}). Mais les gentils auront leur temps de triomphe (21²⁴), avant que le dernier mot reste à Dieu. Sans doute il conserve la déclaration ; « Cette génération ne passera pas, avant que tout n'arrive », (21³²), et le contexte, (21³¹), montre bien qu'il l'entend du jugement définitif. Il a rapporté de même la parole fameuse : « En vérité, je vous le dis : il y en a de ceux qui sont ici présents, qui ne goûteront pas à la mort, avant d'avoir vu le royaume de Dieu (9²⁷). » Mais il semble redouter qu'on ne donne à ces prophéties une application trop immédiate. Jésus annonçait à ses juges qu'ils assisteraient à la venue glorieuse du fils de l'homme : ὁ ψεσθῆ... ἐρχόμενον, (Mc 14⁶²). Peut-être même leur disait-il clairement qu'ils ne tarderaient guère à être les témoins de ce spectacle. C'est ce que pourraient faire croire les expressions parallèle ἀπ' ἄρτι, ἀπὸ τοῦ νῦν conservées dans le 1^{er} et le 3^e évangile (Mt. 26⁶⁴, L. 22⁶⁹). Il se peut que Marc ait déjà éprouvé le besoin d'atténuer la précision redoutable de ce rendez-vous à court terme. Luc atteste toujours l'imminence de l'exaltation de Jésus. Mais à l'expression : « Vous *verrez* le fils de l'homme », il a substitué : « le fils de l'homme *sera* assis à la droite de la Puissance de Dieu » : de sa venue, il n'est plus question. Le grand prêtre a le droit de mourir sans avoir revu le Christ.

1. De là, peut-être, l'addition de 18^{8b}, qui concorde mieux avec le conseil d'inlassable confiance du début, qu'avec la prévision d'un prompt dénouement.

2. Seul des Synoptiques, il marque, dans la parabole des vigneron rebelles, que le Maître s'était éloigné pour longtemps, (20^{9b}, cf. Mc 12 Mt. 21³³). Mais comme le Maître représente ici Dieu, on n'en saurait rien conclure, en rigueur.

De la progression dans le développement de l'histoire, se rapproche un procédé de composition, qui produit un effet assez analogue, en assurant, lui aussi, l'impression de continuité : c'est l'habitude de préparer longtemps d'avance des événements postérieurs. Je ne retiendrai, de ces amorces, que celles qui sont particulières à Luc, et ne m'occuperai pas, pour l'instant, des préparations immédiates, mais seulement des préparations lointaines à quelque passage ultérieur. Ainsi en va-t-il de la retraite d'attente, que mène le Baptiste au désert, (1⁸⁰), par rapport aux débuts de sa mission (3²) ; des prédictions de Siméon, (2³⁵), de l'entretien miraculeux du Thabor, (9³¹), du mot à l'adresse d'Hérode, (13^{32 s.}), par rapport à la Passion ; de l'incarcération de Jean, (3²⁰), par rapport à la mention de son supplice, (9⁹) ; du départ momentané du tentateur, (4¹³), par rapport à la lutte du Jardin, (22⁴²). Luc seul mentionne les prières des disciples de Jean en 5³³ : l'introduction au *Pater* reprend et précise la même donnée, (11¹). Les femmes qui joueront un rôle si important autour du Sépulcre, (23^{55-24¹²}), avaient accompagné Jésus depuis la Galilée : elles nous ont été présentées en chemin (8²). Quand Pilate envoyait Jésus à Hérode, (23⁷), il satisfaisait, sans s'en douter, à un désir que le tétrarque avait conçu depuis longtemps, (23⁸ : 9⁹). Le nom de Bethsaïda, (9¹⁰), est anticipé de Marc 6⁴⁵, et la topographie s'en trouve un peu brouillée ⁽¹⁾. Mais il fallait bien que Jésus fût venu dans cette ville pour l'apostropher comme il fait, (10¹³). L'entrée triomphale à Jérusalem, (19³⁸), est annoncée dès 9³² ⁽²⁾. Mainte menace tombe sur le peuple Juif, (13^{3.5.9.34} 15²⁴ 16³¹ 19²⁷), avant les trois solennelles prédictions, qui visent directement la destruction de la ville sainte, (19⁴¹⁻⁴⁵, 21²¹⁻²⁵, 23²⁸⁻³²).

1. C'est vers Bethsaïda que les disciples font voile, après la première multiplication des pains (6⁴⁵). Ce n'est donc pas à Bethsaïda que la scène précédente avait eu lieu. L'existence d'une seconde Bethsaïda n'est pas attestée. G.-A. Smith, *Cheyne* I, 566 : « Early christian tradition and the mediaeval works of travel agree in showing no trace of more than one Bethsaïda ». *Contra*, W. Ewing, *Hastings* I, 282 s. Bien que se dirigeant sur Bethsaïda, c'est à Gennésareth qu'arrivaient les disciples. En Mc 8²², Jésus entrait à Bethsaïda. Mais le troisième évangéliste ne rapporte pas cet épisode. Il avait donc besoin de mentionner ailleurs le nom de cette ville. Toutefois, l'indication de Luc se trouverait justifiée par sa source même, s'il avait lu, en Mc 6⁴⁵, une leçon correspondante à celles qu'attestent certains vieux ms. de l'Italia. D'après ces variantes, c'est de Bethsaïda qu'on s'éloignait, après la multiplication des pains : « trans fretum a Bedsaïda » (Veronensis) ; « a Bethsaïda » (Monacensis) ; « in contra Bessaïda » (Vercellensis).

2. Mt. 23³⁹ est au contraire postérieur à l'ovation messianique (Mt. 21⁹).

§ II. — Tonalité de l'évangile

Hellène et fidèle. — Contrastes harmonieux. — Douceur du sentiment.

Pour qu'une œuvre puisse se dire littéraire, ce n'est pas assez qu'elle s'adapte à son cadre et s'y moule, qu'elle se développe en harmonie avec le rythme de son plan. Il y faut, en outre, une plus délicate unité, capable, dans une large mesure, de suppléer aux autres, mais à laquelle nulle autre ne supplée : l'homogénéité du ton. Qualité bien difficile à atteindre dans un récit de compilation, où doivent trouver place des morceaux de mains différentes et de tendances diverses. Pour leur communiquer une modalité commune, pour les accorder en un ensemble dont les parties rendent le même son, il faut que l'auteur ait d'abord senti vibrer en lui, profonde, la note fondamentale de cette harmonie. Or si l'évangile n'est pas, à proprement parler, œuvre d'art, il n'en a pas moins des prétentions littéraires.

Dans quel esprit Luc s'est-il donc placé en face des traditions qu'il voulait animer de son souffle et de sa vie ? Il les a abordées avec son âme d'hellène et de fidèle, faite de mesure et de piété. Il a perçu nettement le contraste, reflété partout, entre l'apparente humilité de l'évangile et ses mystérieuses grandeurs. Devant le Christ Sauveur, sous l'émotion de cette révélation divine, mais gracieuse et humanisée, il a connu ce tressaillement de jubilation intime qu'il prête à ses personnages volontiers ⁽¹⁾. Il aurait pu écrire en exergue de l'évangile le demi-verset du *Magnificat* : ἡγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου ⁽²⁾. Mais sa joie restait douce, comme les larmes que lui tirait des yeux l'endureissement des pécheurs. On ne saurait plus écrire du 3^e évangile : « C'est le plus beau livre qu'il y ait » ⁽³⁾. Les défaillances lucaniennes sont trop visibles, et trop choquantes. Trop souvent la compilation reste gauche et le récit se traîne, mais ces longueurs même se laissent pardonner. Est-ce là un écrit d'affaires ou le manuel d'un historien ? C'est une méditation à haute voix de la conscience chrétienne : elle dresse, lucide

1. 1¹⁴, 44, 10²¹. — Cf. Harn., *Luk.* 116, n. 4, *Apostelgesch.* 208 s.

2. 1⁴⁷.

3. Renan, *Les Evangiles*, p. 283.

et pieuse, tressaillante et sereine, l'inventaire de ses émotions et de ses souvenirs ⁽¹⁾.

Les récits de l'enfance sont caractéristiques de la façon lucanienne. De Zacharie et Elisabeth, l'auteur parle d'abord sur le ton d'une admiration douce et mélancolique, (1⁶⁻⁸). Dans la mise en scène redoutable du temple, l'effroi du vieux prêtre produit, avec les paroles consolatrices de l'ange, un effet de contraste où l'écrivain se complait, (1⁹⁻¹⁸). Même opposition entre le trouble de la vierge et la glorieuse annonce de sa conception, (1²⁹⁻³⁴), entre le mutisme lugubre de Zacharie et les louanges qui, soudain, lui jaillissent des lèvres, (1⁶²⁻⁶⁵), entre la frayeur de ceux qui l'entendent parler alors et les promesses de son cantique, (1⁶⁵⁻⁸⁰), entre l'épouvante des bergers de Bethléem et l'aimable message qui leur tombe du ciel, (29-11), entre l'austérité désolée du long veuvage d'Anne la prophétesse, et la révélation, la rencontre, qui transfigurent ses derniers jours, (2³⁶⁻³⁹).

Faut-il s'étonner de retrouver l'emploi du même procédé dans d'autres passages particuliers au 3^e évangile? Devant la puissance thaumaturgique, que la pêche miraculeuse vient de révéler, Pierre s'épouvante. Il crie à Jésus : « Ecartez-vous de moi, car je suis un homme de péché, Seigneur ». C'est alors, précisément, qu'il s'entend appeler à l'apostolat, (5⁸⁻¹¹). — La désolation de la veuve qui mène au tombeau son fils unique, amène, avec l'apitoiement du Christ, la surprise ineffable d'une résurrection : « Ne pleure pas... et le mort se releva, et il se mit à parler et [Jésus] le rendit à sa mère ». (7¹¹⁻¹⁶) — Qui ne se rappelle les larmes de la pécheresse, transformée aussitôt en un modèle d'amour? Sur elle descend déjà l'assurance du pardon. Elle part en paix, (7³⁷⁻⁸¹) — C'est *aux pieds de Jésus* (8³⁵), que Luc fait asseoir le démoniaque gérásénien, apaisé : par l'addition de ce simple trait, un tableau est suggéré, un groupe formé, qui résume toute une sombre histoire dans un aboutissement de sérénité. Toutefois, par un nouveau contraste, à quoi l'obligeait sa source ⁽²⁾, mais sur lequel Luc ne laisse pas que d'insister un peu ⁽³⁾, la paix même de ce dénouement remplit les témoins d'un grand

1. Sur la dévotion dans Luc, cf. Loisy, *Syn.* I, 180.

2. Mc 5¹⁵⁻¹⁸.

3. L. 8^{37a} ἔτι... après 8^{35 fin}.

effroi : à la transformation accomplie, aux ravages exercés ailleurs par les démons en fuite, ils mesurent le redoutable pouvoir de ce magicien étranger.

Resserrer le cœur pour le dilater ensuite, doucement, sans que jamais douleur ni joie ne s'exaspèrent en sons criards,⁽¹⁾ Luc s'y entend, et ce sont deux modèles achevés de mesure et de grâce, de délicatesse et de discrétion, dans l'expression toute suggestive des sentiments les plus profonds, que les récits de l'enfant prodigue et des disciples d'Emmaüs. La tristesse et la joie comme demi-latentes sous l'extrême simplicité des mots, y atteignent une pénétrance infinie. Qu'on veuille bien comparer seulement les misères méritées du prodigue, (15¹¹⁻¹⁸), avec l'accueil de son retour, (15^{22-25, 31, 32}), le marasme des pauvres fidèles désillusionnés (24¹⁷⁻²⁵), avec cette renaissance de foi, dont la flamme, discrète encore, leur a, peu à peu, réchauffé le cœur, (24³¹⁻³³). La part de Luc et celle de Jésus ne se laissent guère discerner dans le premier de ces exemples. Mais le second n'est pas le moins exquis. Voilà comme l'évangéliste aime à traiter le jeu délicat et simple des sentiments primordiaux.

A côté de ces contrastes, où les émotions du lecteur elles-mêmes se renversent et se répondent, il y en a mille autres, où s'opposent, surtout et presque uniquement, les éléments objectifs du récit : le cercle des docteurs en admiration devant la sagesse d'un enfant, (2⁴⁷) ; les Nazaréens voyant passer au milieu d'eux, inviolable et tranquille, celui qu'ils pensaient tenir et précipiter dans la mort, (4^{29, 30}) ; Jésus qui, poursuivi par les foules avides de ses leçons, de ses miracles, se retire en des lieux déserts, et prie, (5^{15 s.}) ; Simon et la pécheresse, (7³⁶⁻⁸¹) ; le Calvaire entrevu du Thabor, (9³¹) ; la dureté du prêtre et la compassion du Samaritain, (10³⁰⁻³⁶), Marthe et Marie, (10³⁸⁻⁴¹), le prodigue et son frère, (15²⁶⁻⁴⁶), Lazare et le mauvais riche, (16¹⁹⁻²⁷), l'ingratitude de neuf lépreux guéris et la reconnaissance du seul étranger, (17¹²⁻¹⁹), le Pharisien et le publicain, (18¹⁰⁻¹⁵), les questions empressées d'Hérode et le mutisme de Jésus, (23⁹), l'attitude opposée des deux larrons en croix, (23³⁹⁻⁴⁴). La plupart de ces antithèses, loin de produire une impression heurtée, dégageant, au

1. Cf. la mise en scène de la résurrection de Tabitha (Actes 9³⁶⁻⁴³), une des pages les plus suaves de toute l'œuvre lucanienne.

contraire, comme un charme suave de douceur et d'apaisement.

La fine émotion que celle qui tressaille dans le salut d'Elisabeth à Marie (1¹²⁻³⁵), dans le verset qui raconte la joie sympathique de tout l'entourage à la naissance de Jean le Baptiste, (1⁵⁸), dans l'allégresse des bergers, (2¹⁶⁻²¹), dans la rencontre de l'enfant des promesses et du vieux Siméon, (2³⁵⁻³⁶), dans cette lecture prophétique, à la synagogue de Nazareth, où Jésus récite les paroles mêmes qui se trouvent, par sa présence, accomplies, (4¹⁶⁻²²), enfin, pour faire court, dans l'empressement de charité où rivalise Zachée avec le Sauveur, (19⁵⁻¹¹), dans ce simple mot : « Nous espérions »... des disciples d'Emmaüs, (24²¹), dans cette incrédulité, à force de joie, des témoins de la résurrection, (24¹¹), jusque dans la finale du livre, toute remplie du terme et de l'idée de bénédiction, (24^{50-fin}).

Cette odeur de bénédiction parfume l'œuvre entière. C'est comme une émanation subtile de l'onction lucanienne, qui imprègne le récit de tendresse et de grâce sainte. L'évangile du pardon est celui du détachement ⁽¹⁾ : à la miséricorde céleste répond une piété allègre, qui fait, pour Dieu, joyeux marché de tout. Il flotte, dans cette atmosphère, je ne sais quelle séduction diffuse, où se prend l'imagination et qui sait envelopper le cœur. Il y circule un souffle de pureté ⁽²⁾. Des silhouettes de femmes ⁽³⁾ s'y espacent, nombreuses, semant sur leur passage la grâce des souffrances discrètes et des affections à demi tues.

Une douceur manquerait à cette œuvre, si elle n'avait celle de l'humilité. C'est là qu'on lit la parabole des gens de noce, qui doivent aller s'asseoir au bas bout (14⁷⁻¹²). Il a beau se fatiguer pour son maître et passer, sans répit, du labour des champs au travail de la maison, le pauvre serviteur n'aura pas la simplicité de se tenir pour généreux ou libéral : il ne fait que ce qu'il doit (17⁷⁻¹¹). La vertu orgueilleuse n'est qu'abomination, (16¹⁵). Le publicain, qui demande pitié pour ses péchés et n'ose même pas dresser la tête, voilà celui que Dieu élève et justifie, (18⁹⁻¹⁵).

1. 6³⁵, 12^{13-22, 33}, 14²²⁻³⁴, 16^{9-15, 19-27}, 19⁸, cf. Actes 2⁴⁵, 3⁶, 4^{32, 34-35}, 20^{33, 34}.

2. On n'ira pourtant pas jusqu'à penser, avec Loisy, que Luc professe déjà la virginité perpétuelle de Marie (*Syn.* I. 290 s., 726).

3. 1²⁶⁻³⁷, 2³⁶⁻³⁹, 2¹⁹⁻⁵¹, 4²⁶, 7¹², 7³⁷⁻⁸⁴, 10³⁸⁻¹¹⁴, 13¹⁶⁻¹⁸, 15⁸⁻¹², 17³²⁻³⁴, 18¹⁻⁹, 23²⁷⁻³², 23^{53-24¹²}.

Luc est rude aux superbes. Il les attaque de front ; il s'acharne sur eux¹. Mais il n'est dur que pour ces durs. Là où Mt. insiste volontiers sur l'exclusion des indignes, comme dans la parabole des talents et celle du festin, (Mt. 25³⁰, 22¹¹⁻¹⁵), Luc a tendance à faire porter l'accent sur l'accueil-lance du Royaume pour tous les misérables (L. 14²¹⁻²⁵)⁽²⁾. Il omet la boutade des parents de Jésus : « Le voilà hors de lui » : ἐξέστη, (Mc 3²⁰). On ne se douterait plus qu'ils viennent pour se saisir de sa personne (Mc *ib.*) : en Luc, ils veulent le voir et ne peuvent l'approcher, (L. 8^{19 s.}). La réponse du jeune Maître, en la circonstance, perd beaucoup de son insis-tance et de son relief. L'interrogation oratoire de Jésus, son geste avec le commentaire : « Voici ma mère »... (Mc 3³²⁻³⁵), tout cela disparaît. Les mots importants de la réplique, répé-tés jusqu'à trois reprises en Mc (*ib.*) et Mt. (12⁴⁸⁻⁴⁹), ne sont, en Luc, relevés qu'une fois. Encore, par scrupule littéraire peut-être, et pour une plus exacte correspondance avec les termes du message qu'on vient d'apporter à Jésus, (8²⁰), les « sœurs » ne sont pas mentionnées (8²¹)³. L'accent ne porte pas tant sur l'expression « mère et frères » que sur « ceux qui entendent et accomplissent la parole de Dieu » : l'aspect né-gatif de la sentence, le refus de se rendre au désir des siens, s'estompe derrière la proclamation de la parenté spirituelle. C'est un peu moins une réponse, un peu plus une leçon. Elle

1. On a lieu de croire que les quatre malédictions (6²⁴⁻²⁷), qui font un pen-dant rigoureusement antithétique aux béatitudes lucaniennes (6²⁰⁻²³), sont l'addition du rédacteur (cf. Loisy, *Disc.* 27; B. Weiss, *Lehrb.* 518; Wernle, *Syn.* 62. *Quellen*, 50; Rogers, *Life and Sayings* 211). L'apostrophe adressée aux riches, etc... avait commencé à la deuxième personne, mais elle était si peu naturelle que ce ton n'a pu se soutenir : la quatrième malédiction parle à la troisième personne de ceux qui sont ici condamnés par le Christ (6²⁶ : εἰπωσιν). Luc sent bien le trouble qu'apporte toute cette insertion dans l'éco-nomie du morceau. Il éprouve le besoin de se remettre de plain pied avec sa source, avec son auditoire réel, par-dessus la tête duquel il vient, un instant, de prêcher. D'où le raccord peu déguisé : Ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν : « Quant à vous qui m'écoutez, voici ce que je vous dis », (6²⁷). — C'est lui qui rend plus virulente la violence de l'invective : « Malheur à vous Pharisiens », en la plaçant à la table même d'un Pharisien (11³⁷⁻⁴³ ; cf. aussi 11^{43 s.}).

2. Schmiedel, *Cheyne* II, 1776 s. Cf. aussi Renan, *Évangiles*, 283. « On ne fut jamais moins sectaire. Pas un reproche, pas un mot dur pour le vieux peuple exclu. Son exclusion ne le punit-elle pas assez ? » — Il faudrait se garder d'exagérer cette idée juste. Ainsi, le verset 14²⁴, dans la parabole du festin, prononce énergiquement le rejet en masse de ceux qui avaient été d'abord invités, et l'on se rappelle le ton d'universalisme quasi-provocant de Jésus à Nazareth (4²⁴⁻²⁸).

3. La métaphore produit, au féminin, un effet plus étrange.

vient souligner les premières paraboles tout comme le passage qui lui correspond pour le fond et la forme, (L. 41^{27 s.}), souligne l'instruction sur les démons. Grâce à ces modifications du texte et du contexte, la raideur originaire de la répartition du Christ a presque complètement disparu⁽¹⁾.

Au mouvement convulsif dont l'esprit impur secouait, en le quittant, le possédé capharnaïte (Mc 1²⁶), Luc substitue, bénévolement, l'information suivante : « il ne lui fit aucun mal, » (4³³). — Les guérisons pénibles pour l'opérateur ne lui agréent pas davantage. Ce n'est pas dans le 3^e évangile qu'il faut chercher la cure du sourd-muet de la Décapole (Mc 7³¹⁻³⁶), de l'aveugle de Bethsaïda (Mc 8²²⁻²⁷). Elles sentent trop le travail matériel du médecin ou du charmeur. — L'agonie ne saurait s'achever sans une consolation céleste. Un ange apparaît au Christ et le réconforte, (22^{43 (2)}). — Croyez-vous que Jésus ait poussé, sur la croix, comme un cri de désespoir ? Imaginez-vous l'angoisse du Messie mourant, qui lance à la divinité lointaine, pour n'en recevoir pas de réponse, l'interrogation désolée : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » (Mc 15³⁴). Luc a horreur de ces pensées. Son Christ a dû mourir confiant, apaisé, comme s'il allait

1. Hawkins, *Horae* 128, notant que c'est le seul récit où Luc soit le plus court des Synoptiques, se demande s'il ne faut pas l'attribuer au fait qu'un incident analogue est relaté en 41^{27 s.}. Les raisons de cette brièveté paraissent, on l'a vu, différentes. Au reste, si Luc aime peu les doublets, c'est surtout les répétitions textuelles qu'il évite : que deux scènes se fassent écho n'est pas toujours pour lui déplaire. *v. g.* les deux guérisons sabbatiques de l'homme à la main sèche (6⁶⁻¹²) et de la femme voûtée (13¹⁰⁻¹⁸), la fille de Jaire (8⁴⁰⁻⁹) et l'adolescent de Naïn (7¹¹⁻¹⁸) ; la mission des Apôtres (9¹⁻⁷), et celle des soixante-dix disciples (10^{1 ss.}).

2. Ce verset et le suivant sont d'une authenticité discutée. Ils se lisent dans κ et D, mais sont omis dans plusieurs ms. fort importants, en particulier dans ceux qui ont une origine égyptienne, tels que A et B, dans la version sahidique borgienne, dans les meilleurs ms. de la bohairique. Notons, en passant, qu'ils manquent aussi sur des ostraka grecs, achetés par Bouriart en Haute-Egypte, où on lit le contexte L. 22^{40, 41, 42, 43}, avec omission des versets 43 et 44, (*Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* IV, fasc. I, Gustave Lefebvre). Holtzmann les tient pour authentiques (*Syn.* 414) et note que la langue en est lucanienne. Cf. ἰσχυρον, dans les Actes 9¹⁹, et nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament ; προσευχή δὲ ἣν ἐκτενῶς γινόμενῃ (Act. 12⁵). — Harnack (*S. B. A.* 1901, 251-255, 28 février) rend « très vraisemblable » l'authenticité de ce petit passage. C'est l'expression dont il se sert lui-même en se référant à ce travail dans *Lukas* 135, n. 3. Elle paraît absolument juste. — L'élimination des versets 43, 44 aurait été faite en Egypte. On était choqué de voir le Christ réconforté par un ange, et livré à l'ἀγωνία, c'est-à-dire, même à un combat intérieur, à une lutte d'âme. Omis dans Westcott-Hort, en marge dans l'édition de B. Weiss, les deux versets figurent dans le texte de Tischendorf-Gebhardt, de Weymouth et de Nestle.

s'endormir dans les bras de celui qu'il avait uniquement aimé. « Mon Père, je remets mon âme entre vos mains » (23⁴⁶), voilà ce qu'il a dit en expirant. Il est vrai qu'un Psaume⁽¹⁾ suggérerait cette divine parole, une des plus divines assurément qui aient jamais été prêtées à Jésus. C'est Luc qui a fait le meilleur de sa beauté, en lui donnant son cadre, en remplaçant, ainsi, une clameur de détresse, par l'acte le plus touchant de l'abandon filial⁽²⁾.

Il est probable qu'il lui faut attribuer également le mot de suprême indulgence : « Père, pardonnez-leur car ils ne savent ce qu'il font. »⁽³⁾ (23³⁴) On ne saurait admettre à la légère l'historicité d'une parole si mémorable, que ni Marc, ni Matthieu, pourtant, n'ont rapportée, et qui se trouve entourée, dans le 3^e évangile, d'autres additions aussi peu rassurantes (L. 23²⁸⁻³², 23⁴⁰⁻⁴⁴, 23⁴⁶). On est porté à y reconnaître la main du rédacteur. Il avait déjà modifié sensiblement le récit de la Passion, dans le but d'excuser, autant que possible, l'autorité romaine⁽⁴⁾.

1. Ps. 31⁶ (LXX) : εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου. Le mot « Père », est absent de l'hébreu comme du grec.

2. Wernle, *Syn.* 35, Holtzm., *Syn.* 420. J. Halévy, *Et. Evang.* 193. Cf. Actes 7⁵⁹. — Voir aussi Wernle, *altchrist Apol. I*, nt. W., 1900, p. 51.

3. Absent des ms. B. D., de bons exemplaires de l'Itala, du syriaque sinaïtique, présent en s. C. syr.^{copt.} et dans de vieilles versions latines, dont la Vulgate, ce mot est omis par W.-Hort, en marge dans B. Weiss, conservé par Tischendorf. Weymouth, Nestle. Harnack le défend (*S. B. A.* 1901, 255-264). Il aurait été supprimé, ça et là, parce qu'on y aurait vu à tort le pardon et l'excuse des Juifs. Il ne s'agissait, à vrai dire, que de l'ignorance des bourreaux eux-mêmes, des païens chargés d'exécuter le dessein criminel du peuple réprouvé. C'est bien ce qui ressort du contexte, (23³³⁻³⁵). Il ne paraît pas que ce mot ait été postérieurement introduit dans l'évangile, d'après la prière d'Etienne mourant (Actes 7⁶⁰), car le pardon du premier martyr vise fort bien les juifs, auteurs de sa lapidation ; il s'étend naturellement à tous ses ennemis. La réplique en L. 23³⁴ eût eu moins de largeur que l'original. Ce n'est pas l'habitude en ces sortes d'emprunts.

4. Les paroles de Pilate en L. 23²⁰ n'ont plus un accent d'ironie, comme dans le second évangile, (Mc 15⁹⁻¹³). Les mots : [παρέδωκεν] τὸν Ἰησοῦν φραγελλώσας ἵνα σταυρωθῇ, (Mc 15¹⁵), disparaissent : le procureur ne fait que condescendre à la volonté juive, (23²⁴ : τὸ αἴτημα αὐτῶν, 23²⁵ : τῷ θελήματι αὐτῶν). Il a par deux fois affirmé son intention de remettre Jésus en liberté, (23¹⁶, 23^{22b}). Outre la réflexion qu'on lit en Mc 15¹⁴ sous la forme négligente d'une interrogation : « Qu'a-t-il donc fait de mal ? » Pilate affirme, et à quatre reprises, l'innocence de l'accusé (L. 23^{4, 14, 15b, 22}). La scène de dérision où les soldats romains bafouent le roi des Juifs, est intégralement supprimée (Mc 15¹⁶⁻²¹). Il ne faut pas oublier la tentative faite par le gouverneur pour se décharger de l'affaire sur Hérode (23⁶⁻¹³). Nous devons y revenir (*infra*, p. 201-204). Schmiedel (*Cheyne II*, 1840) a-t-il tort d'estimer que la tendance à diminuer la responsabilité romaine, déjà sensible en Mc 15¹⁻¹⁴, Mt. 27^{1-23, 24}, se trouve portée dans ce passage (Luc 23¹⁻²³), au summum ? On la retrouve dans les Actes des Apôtres (Holtzm., *Marcus-Kontrov.* 473). Elle

Sur son évangile, Luc a donc su répandre comme une tonalité commune, celle d'une harmonieuse douceur. Une sensibilité délicate s'y révèle. A travers les récits transparait la grâce et la finesse d'esprit d'un hellène ⁽¹⁾. L'alliance de ces qualités communique à l'œuvre un charme insinuant, en dépit du caractère souvent rudimentaire ou factice du groupement des péripécies. On s'insurge assez naturellement contre la fêrue de Matthieu. Marc peut escompter l'impression convaincante de son apparent réalisme : il reste aisé de s'en défendre. Plus habile qui se dérobe à l'émotion communicative de l'évangile lucanien ⁽²⁾.

§. III. — Cadre du détail

Introductions. — Conclusions. — Retouches isolées. — Remarques psychologiques. — Expressions pâlies. — Omission de détails palestiniens. — Menue monnaie de l'idéalisation.

Sous cette rubrique, on se propose d'étudier les introductions, les conclusions, les nouveaux traits dont Luc anime ses récits, en les retouchant superficiellement et, pour ainsi dire, du dehors. Encore ne s'agit-il, pour l'instant, que de relever des modifications isolées. Les observations ainsi faites contribueront ultérieurement à l'examen de remaniements plus amples, que des sections entières ont subis.

Dans ses introductions aux leçons de Jésus, Marc se contentait généralement de présenter le Maître entouré de la foule, ou de ses disciples, et d'ajouter à l'occasion quelque indication chronologique ou locale. Le cadre était mis en rapport avec le caractère public ou privé de l'enseignement du Christ, mais n'offrait pas, généralement, d'affinité spéciale avec la matière même qui se trouvait traitée. Dans le recueil, dit des Discours, ces préambules étaient plus rares et plus maigres

ne cesse de croître et de se manifester (cf. *Ib.* 167-175), dans l'évangile de Jean, les actes de Pilate, les apologies de Justin et de Tertullien, l'évangile de Pierre et enfin les variantes du ms. syriaque sinaïtique, à commencer par Mt. 20 ¹⁹ : ils le livreront *au peuple*, au singulier et non au pluriel, si elles ont bien le sens que Merx leur attribue (*die 4 Kan. Ev.* II, 1, p. 288. 402.407; II, 2, p. 165 s.).

1. Cf. Jül., *Einkl.* 297.

2. Cf. Loisy, *Syn.* I, 260.

encore. Luc se plait, au contraire, à justifier, par des circonstances précises, l'objet particulier de telle ou telle leçon.

L'introduction au *Pater* (11¹) n'est pas toute de sa main. Les mots : « Seigneur, apprends-nous à prier, comme Jean-Baptiste l'a appris à ses disciples », constituent une donnée probablement antérieure à la rédaction lucanienne⁽¹⁾. Mais demande et réponse sont rattachées à cette circonstance que Jésus sortait d'oraison. Là doit se trouver la part propre de l'évangéliste⁽²⁾. C'est le même rédacteur qui donnait déjà la prière du Maître pour prélude à la théophanie du Baptême, (3²¹), à l'élection des Apôtres, (6¹²), à la confession de Pierre, (9¹⁸), à la transfiguration, (9^{28 s.}).

Les malédictions contre les Pharisiens étaient placées par Mt. (23¹), dans un discours de Jésus aux foules et aux disciples. Marc, (12³⁸), rapportait dans un cadre analogue les avertissements qui correspondent, chez lui, à ce passage. Luc (11³⁷⁻⁵³), a transformé l'auditoire fictif en un auditoire réel. C'est directement à des Pharisiens présents, à des scribes présents, (11^{45. s.}) formant le cercle immédiat du Maître, réunis autour d'une table commune, que le Christ adresse, en face, sa virulente apostrophe. Et cette table est la table même d'un Pharisien, qui vient de prier Jésus à diner. Y avait-il occasion plus propice qu'un repas, à discuter les purifications de la coupe et de l'assiette (11³⁹)? Il est vrai que la diatribe rapportée dans les Discours ne commençait pas par là⁽³⁾. Mais une transposition était facile. Et pour

1. *Supra* 92.

2. Loisy, *Disc.* 85; B. Weiss, *Lukas* 71; Wellh., *Luc.* 55.

3. Elle débutait probablement par le dire sur les fardeaux trop lourds, qui est resté le premier de la série adressée aux scribes, en L. 11⁴⁶, et le premier des reproches consignés en Mt. 23⁴. Venait peut-être ensuite, ou en troisième lieu, la sentence sur les premières places (Mt. 23⁶, L. 11⁴³). Celle sur les tombeaux des prophètes (Mt. 23²⁹, L. 11⁴⁷) était évidemment la dernière, comme l'indique la suite du contexte, (Mt. 23^{32...}, L. 11⁴⁹), et l'accord des deux évangélistes. Les paroles relatives à la dîme et la coupe sembleraient s'être suivies (Mt. 23^{23. 25}, L. 11^{39. 42}). L'image du sépulcre blanchi (Mt. 23²⁷, L. 11⁴⁴), pouvait venir après la purification des coupes : il y avait, de part et d'autre, même contraste entre l'extérieur et le dedans. Resterait, pour le dire sur la clé du royaume, la troisième (peut-être deuxième), ou la sixième place : la sixième, entre les « sépulcres blanchis » et les « tombeaux des prophètes », est fort improbable. Si cet échafaudage de frères conjectures reste, à tout prendre, quelque peu plus réel qu'un simple jeu d'esprit, l'ordre des malédictions, dans la source, risquerait d'avoir été l'ordre même qui transparait encore en Mt. sous les additions postérieures. On voudra bien se souvenir, au reste, que la première observation de cette note im-

que l'éclat de Jésus contre les formalités pharisaïques répondit à une provocation plus directe, actuelle même, Luc suppose que Jésus ayant omis les ablutions d'usage, son hôte n'avait pas eu la politesse de dissimuler tout étonnement. Marc racontait ailleurs, (Mc 7¹⁻⁶), que les disciples négligeaient de se laver les mains avant le repas : les Pharisiens et les scribes demandent au Maître la raison de cette négligence ; Jésus répond par une explication sur la véritable pureté. Luc avait omis cette controverse, qui se déroulait autour de concepts et de pratiques sans intérêt pour ses lecteurs. Il en utilise discrètement ici la donnée, en mettant personnellement en cause, non plus les disciples, mais Jésus.

On voit à quel point est artificielle la double préface, (11³⁷ et 11³⁸), donnée par Luc au discours contre les Pharisiens. Elle semble esthétiquement malheureuse à qui se replace dans les vraies conditions de l'apostolat de Jésus. Mais si on se rappelle combien le Maître est idéalisé déjà par la génération de Luc, comme il le voit au-dessus et en dehors de toutes les conventions mondaines, on comprend que la rudesse toute choquante qu'il lui attribue, ait pu emprunter, à ses yeux, une sorte de grandeur tragique. Faute de se remettre dans son état d'esprit, on serait exposé à ne plus comprendre du tout ce qu'avait, pour lui, de solennel, de saisissant, cette correspondance matérielle, entre le cadre et la leçon. Nous y trouverions, plutôt, une véritable occasion de scandale artistique. Mais c'est manque d'un sens historique suffisamment assoupli. Peut-on juger esthétiquement les Mystères du Moyen-Age, si l'on ne se prête, un instant, à vivre la foi du Moyen-Age ? Il en va tout à fait de même ici. L'époque à laquelle il faut se reporter, n'est pas celle de la vie de Jésus. C'est celle des générations postérieures, qui le voyaient assis à la droite de Dieu.

Au début du chapitre suivant, Luc introduit un nouveau discours, par une référence aux Pharisiens, (12¹), qui n'était pas, en cet endroit, originaire⁽¹⁾. La chose cachée qui devait

portait seule ici. Loisy (*Morc.* 188) admet aussi la probabilité de transpositions lucaniennes en ce passage, et spécialement pour la sentence sur la purification des coupes (*Ib.* 202). Wernle est du même avis (*Syn.* 71).

1. Cf. Mc 8⁴⁴, Mt. 16⁴⁴.

être dévoilée, c'était le Royaume ⁽¹⁾. L'évangéliste semble l'entendre, au contraire, de l'hypocrisie pharisaïque. Il relie ainsi l'enseignement qui va suivre à celui qui précède : il venait de noter la conspiration secrète des Pharisiens contre Jésus, (11³⁵).

Par une sage réponse, justifiant un miracle de bonté, (13¹⁰⁻¹⁷), Jésus vient de confondre tous ses adversaires ; toute la foule se réjouit, au contraire, sympathique à la gloire du Maître, (13¹⁷). C'est le moment choisi pour l'introduction des paraboles du sénevé et du levain, qui figurent précisément les succès de l'évangile, (13¹⁸⁻²²).

Cédant au même besoin d'établir une correspondance immédiate et matérielle, entre la leçon et l'occasion qui la fait naître, Luc place au cours d'un diner (14¹), une série d'enseignements où il est question de repas, (14⁷⁻²⁵). Et cela ne suffit point. Comme si l'instruction sur la place à choisir dans un festin n'avait pas, avant tout, un caractère parabolique et beaucoup plus large que la lettre, il a fallu qu'elle fût adressée à des invités, coupables de cet empressement que la parabole réproouve, à choisir les meilleures places (14⁷) ⁽²⁾. L'hôte va s'entendre avertir, à son tour, de ses devoirs spéciaux, (14¹²). Enfin la réflexion pieuse d'un convive sur le banquet messianique, (14¹⁵), fournira prétexte à une parabole sur le même sujet.

Jésus expose-t-il à quelles conditions l'on peut s'engager à sa suite ? C'est dans un cadre approprié, (14²⁵). Insistons-y encore. Si l'on veut, à travers le texte de Luc, percevoir directement la vie réelle du Christ, on estimera malheureuses les inventions de l'arrangeur. Mais qu'on se prête à regarder l'évangile, comme un drame. Qu'on lui demande ce qu'on demande au drame, le grossissement et le relief théâtral. Il suppose des rapprochement forcés, factices, qui symbolisent et fixent, cristallisée dans le raccourci d'un effet de scène, la vérité éparse en la fluidité terne et lente des réalités. Alors, — et c'est bien de la sorte, à travers le prisme de l'idéalisation, sous une lumière dramatique, que Luc et ses frères en la foi regardaient agir le Christ déjà lointain, — on n'assistera pas sans émotion à la scène qui nous est retracée, (14²⁵). Jésus va.

1. Loisy, *Morc.* 103 s.

2. Holtzm., *Einleit. in das N. T.*², 373.

C'est à Jérusalem qu'il monte, vers la mort ⁽¹⁾. Sur ses pas, des foules s'empressent. Elles ne savent point où il les mène. Il se retourne. Il leur détaille les sacrifices, sans lesquels on ne le suit pas. Ce voyage est un chemin de croix. Qui veut y marcher, doit porter la sienne. Ce dramaturge des simples, qu'est le 3^e évangéliste, n'a pas à rougir de son œuvre.

Aux paraboles de la brebis perdue, de la drachme, du prodigue, Luc donne pour cadre, (15¹⁻⁴), une scène qu'il a rencontrée ailleurs en Marc, (2¹⁵⁻¹⁸), et déjà utilisée (5²⁹⁻³³) : les murmures des Pharisiens, parce que Jésus est le commensal des publicains et des pécheurs. Comme réponse, une triple leçon parabolique remplace ici, (15⁴⁻⁵⁵), le court apologue du médecin, (Mc 2¹⁷, L. 5³¹).

De Marc est également tributaire l'introduction au mot sur la foi qui déracine les arbres, (17⁵⁻⁷). Dans la guérison du jeune démoniaque, Jésus déclarait tout possible à qui croit, et le père de l'enfant s'écriait aussitôt : « Je crois. Viens en aide à mon trop peu de foi », (Mc 9²³⁻²⁵). En rapportant la scène qui lui avait donné lieu, Luc a omis tout ce dialogue. Mais il en garde ici l'idée, renverse l'ordre des termes, place la demande de foi dans la bouche des disciples, parce que cette préoccupation leur convient mieux qu'à d'autres ⁽²⁾, et que tout le contexte se rapporte à eux. Il substitue aux mots abstraits « tout est possible » un dire plus imagé dont le second évangile fournissait ailleurs le parallèle, (Mc 11²³⁻²⁵). Cet endroit de Marc a pu suggérer tout le passage de Luc. Il aurait simplement, sous l'influence vraisemblable de l'exorcisme du jeune possédé, changé la recommandation : ἔχετε πίστιν θεοῦ, en une prière pour plus de foi.

L'introduction au propos touchant le caractère instantané de l'avènement messianique, (17²⁰), semble avoir été déduite par le rédacteur des paroles mêmes de Jésus, comme l'adresse de la parabole du pharisien et du publicain (18⁹). On a déjà remarqué ⁽³⁾ comment l'introduction à la parabole du mauvais juge, transforme, en exhortation sur la prière, une leçon sur la proximité de la parousie (18¹). Même souci, de reculer

1. Cf. 9⁵¹, 13²².

2. Du point de vue de Luc. Les « fidèles » de son temps doivent implorer « la foi ». Du vivant de Jésus, les disciples n'y songeaient naturellement guère.

3. *Supra*, p. 120.

l'imminence de cet évènement, est sensible dans le préambule actuel de la parabole des mines (49¹¹)⁽¹⁾. Le premier verset de la parabole est également modifié dans le sens des retards parousiaques (49¹²). C'est là-dessus qu'insiste l'allusion allégorique à la ruine du peuple révolté contre son légitime roi, (49^{14,27}). Pour en éclairer encore la portée, Luc place cet avertissement aux approches immédiates de Jérusalem, (49^{11 et 28}). Il prépare ainsi les déclarations expresses du Maître, qui va prédire la destruction de cette ville, (49⁴¹⁻⁴⁶). On voit combien l'introduction lucanienne communique d'à propos tragique à la parabole allégorisée. Elle fait entendre que la mort de Jésus et la ruine de Jérusalem ont à précéder l'avènement. Le lecteur arrive donc, tout préparé, à l'épisode des Rameaux. Il ne se livrera pas à la joie de ce triomphe éphémère. Il ne sera pas trop cruellement déçu de voir Jésus prophétiser les pires malheurs, au milieu de cette fête, et pleurer (49^{41...}). Cette addition d'éléments hétérogènes à la parabole des mines, addition qui paraît, de prime abord, fâcheuse, sert précisément à assurer la valeur symbolique du morceau⁽²⁾.

Nous avons déjà constaté plusieurs fois comment Luc donne, aux introductions qui lui sont propres, un réalisme précis, mais factice, qui symbolise dans un cadre pseudo-historique, la vérité plus large d'une situation ou d'un état de choses postérieurs. Le préambule, opposé au discours du chapitre X, versets 2 et suivants, n'est pas l'exemple le moins intéressant de cette manière.

Il est peu croyable que ce discours ait existé, dans le recueil des sentences, en dittographie avec la mission des Douze, qui, seule, paraît avoir un fondement historique, et, seule, est rapportée par Marc (6⁷) et par Matthieu (10³). Quand Luc rencontrait une même instruction, sous une forme abrégée dans Marc, plus complète en la source commune des trois Synoptiques, il n'est pas rare qu'il l'ait reproduite deux fois, en veillant à maintenir la différenciation des morceaux. Ainsi a-t-il transcrit, (20⁴⁵⁻²⁴¹), l'avertissement contre les Pharisiens

1. Holtzm., *Lehrb.* 373.

2. La section intégrale est un symbole des espérances fausses et des lugubres prévisions, qui marqueront l'heure prochaine de l'entrée dans Jérusalem. Quant à la parabole, qui fait le noyau de cette péripécie, mais ne constitue qu'une partie de la scène totale, elle a été tournée en allégorie des faits ultérieurs.

(Mc 12²⁷⁻³¹), bien qu'il eût déjà rapporté tout au long l'invec-tive dirigée contre eux (L, 11³⁹⁻⁵³, Mt. 23⁴⁻³²), dont Marc n'a conservé en cet endroit qu'un écho. Il a reproduit de même avec le 2^d évangéliste (Mc 13⁹⁻¹²), dans le cadre de la petite apocalypse, (21¹²⁻¹⁶), des prédictions enregistrées précédem-ment d'après le recueil des Discours (12¹¹⁻¹³ cf. Mt. 10¹⁷⁻²³). Mais, d'un passage à l'autre, tour et détails sont modifiés⁽¹⁾.

Or Luc se trouvait rencontrer aussi deux discours de mission foncièrement identiques : l'un, résumé dans le 2^d évangile, (Mc 6⁷⁻¹⁴), l'autre, plus développé, dans la source dite des Discours (cf. Mt. 9³⁶⁻¹⁰¹⁷). Il agit à son ordinaire⁽²⁾ et les utilisa tous les deux, (9¹⁻⁷, 10¹⁻¹⁷). Grâce à l'introduction par laquelle il distingue cette seconde instruction de la première, il donne à la mission nouvelle un aspect singulièrement élargi⁽³⁾. C'est 70 ou 72 disciples⁽⁴⁾ que le Seigneur envoie,

1. V. g. Il est question des puissances et des autorités en 12¹¹, des rois et des gouverneurs en 21¹². Ici le Saint-Esprit doit inspirer les accusés (12¹²). Là, c'est Jésus lui-même qui promet de leur communiquer une éloquence inconfusable (21¹⁵).

2. Il ne faut pas confondre cette façon d'agir avec celle dont use l'évan-géliste à l'endroit des épisodes, — non plus des discours, — rapportés par deux reprises dans une seule et même source. Telles les deux multipli-cations de pains, les deux tempêtes apaisées (les deux séances des Sanhé-drides ?). Il omet un de ces doublets volontiers. Encore ne faut-il pas oublier qu'il ne s'effraie pas toujours de scènes sensiblement parallèles, comme la double résurrection de morts (7¹⁴⁻¹⁸, 8⁴⁰⁻⁹¹), ou surtout la triple guérison sabbatique, environnée, à chaque fois, de la même malveillance des assistants et justifiée par les commentaires les plus analogues entre eux (6⁶⁻¹², 13¹⁰⁻¹⁸, 14¹⁻⁷).

3. Wernle, *Syn.* 66, Wellhausen, *Luk.* 48. — « Les procédés ordinaires du dernier rédacteur » ne semblent aucunement faire obstacle à cette manière de voir (*Contra* : Loisy, *Morc.* 69), car ce sont eux que nous trouvons en œuvre : conservation d'un morceau oratoire, qui se présentait dans deux documents distincts, différenciation appréciable des deux passages, création d'une introduction dans le style habituel des introductions lucaniennes. Sans nul doute, les variantes que ce discours présente relativement à Marc, n'auraient pas suffi pour empêcher l'identification des morceaux, — si Luc l'avait estimé bon ; il n'en a pas agi autrement avec les autres passages d'instruction qu'il a reproduits en double, d'après une double source. Il paraît gratuit de supposer que l'introduction spéciale de Luc 10¹ se lisait substantiellement dans les « Discours ». Comme cette source ne contenait, vraisemblablement, qu'une et non deux versions de ce passage, on a tout lieu de croire que l'instruction s'adressait aux Apôtres, ou, d'une façon plus vague, peut-être, aux disciples. Le supplément apparent d'information paraît n'être qu'une différenciation, introduite par Luc, dans ce prélude, d'accord avec le cadre de voyage où il insérerait ce discours, et en progression numérique sur le chiffre des douze Apôtres (9¹), et des quelques disciples (9⁵²), dont il venait, un peu plus haut, de signaler l'envoi.

4. Les ms. et les éditeurs se partagent. Nestle, avec Tischendorf et Wey-mouth, suit la leçon : 70, de s. C. L., etc. ; B. Weiss préfère : 72, avec B. D. Vulgate, syr. sin. et cur., Diatessaron, Ephrem. — Loisy penche de ce côté, (*Morc.* 67, n. 1). Weste.-Hort hésitent.

devant sa face, en toute ville et localité où il devait venir en personne. Si l'on songe que le Maître est en Samarie, symbole de la gentilité, qu'il vient d'y envoyer déjà « des messagers devant sa face » (9⁵²), que la moisson s'annonce immense, (10²), que l'exaltation de Jésus, au retour des disciples, et l'ampleur de ses déclarations, est sans proportion avec la portée véritable d'une brève tournée d'éclaireurs, on découvre aisément quelle perspective l'évangéliste entendait ouvrir au regard inconsciemment complice du lecteur. Cette mission, que Luc présente comme historique, n'est, en définitive, que le symbole de l'apostolat des nations par l'Eglise, déjà dilatée de tous les disciples des Apôtres (11). C'est ce reflet du présent dans le passé, qui frappera les yeux des contemporains. Ils ne démèleront pas, à coup sûr, ce qu'a d'artificiel (12) un tel effet d'optique. Qu'importe, au reste, s'il réussit ?

Si les introductions s'adressent à l'imagination, c'est au sentiment que s'adressent plutôt les traits ajoutés par Luc en conclusion des péripécies. Le rédacteur est censé s'y référer aux impressions des assistants. Ce sont surtout des explosions de louanges à la gloire de Dieu (9⁴³, 18⁴³, 24⁵³), qu'on retrouve également dans des sections, où Luc n'a pas de parallèles, (1⁶⁵, 2³⁰, 13⁴³, 17¹⁵), et dans le corps d'autres paragraphes, où il est seul, des Synoptiques, à insérer ce renseignement ; (5²⁵ : Mc 2¹², Mt. 9⁷ ne disent pas que le paralytique lui-même s'est mis à rendre gloire à Dieu ; 19³⁷ : ἡρξαντο... ἀνεῖν τὸν θεόν, 19^{38b} ; 23⁴⁷) (3).

La finale 6¹⁰, marque seulement la stupéfaction des Phariséens, témoins d'une guérison, et leurs complots naissants. — 20²⁰ souligne leur silence déconcerté devant une réponse de Jésus, (cf. Mc 12¹⁷). — 20^{39.40} anticipe la finale de la péripécie suivante en Marc (Mc 12³⁴), et prête à des scribes cet aveu :

1. Holtzm., *Syn.* 358 ; Loisy, *Morc.* 68, etc.

2. Conçoit-on bien Jésus, expédiant, à la fois, dans des localités différentes et en pays samaritain, 35 ou 36 couples d'évangélistes « fourriers » (Loisy, *Morc.* 69) ? Comme par enchantement ils reviennent tous ensemble auprès du Maître, qui n'a nullement l'air de s'être engagé sur leurs pas (10¹⁷). Il regardait Satan tomber du ciel comme un éclair, (10¹⁸). Estimer que Luc a pensé relater de l'histoire précise, c'est assurément se méprendre. Mais il pouvait vouloir que ses lecteurs, avec leur imagination habituée à se mouvoir dans des horizons d'idéal, entendissent à la lettre de tels arrangements. Cette lettre fausse, pensait-il, leur traduisait l'esprit des faits.

3. Cf. aussi Actes, 2⁴⁷, 3⁸, 4^{21.24.25.}, 11¹⁸, 16²⁵, 21²⁰. — B. Weiss lui-même reconnaît l'addition lucanienne en L. 5²⁵, 17¹⁵, 18⁴³, (*Lukas* 205).

« Vous avez bien répondu, Maître ». C'est le tour direct substitué à l'indication de Marc : « voyant qu'il leur avait bien répondu (Mc 12²⁸) », — 21³⁸ montre l'empressement matinal de tout le peuple aux instructions de Jésus dans le Temple.

A la fin du discours apocalyptique, après l'énumération des signes de la catastrophe, il suffit d'une attitude suggérée à l'auditeur, (ἀνακύψατε... 21²⁸), pour qu'il éprouve une impression de soudain allègement : « Quand cela commencera d'arriver, redressez-vous et levez la tête, car votre délivrance est proche » (21²⁸). La transition se trouve faite, à la comparaison suivante, (21²⁹⁻³²) ; l'expression poétique et à demi figurée prépare la prédiction littérale (21³¹), comme on a vu les menaces au peuple coupable, formulées en termes allégoriques (19²⁷), avant d'être nettement appliquées, (19⁴³⁻⁴⁵). Holtzmann a raison de reconnaître dans ce trait gracieux, (ἀνακύψατε κ. τ. λ.), « un des meilleurs » du rédacteur ⁽¹⁾.

Habile à répandre la vie dans son œuvre par de rapides indications psychologiques, Luc avait su marquer, quelques versets plus haut, (21^{25, 26}), avec les signes de la parousie, les sentiments que les hommes éprouveraient à leur vue : à ce qui se produirait dans le ciel, répondait ce qui doit se passer sur la terre ⁽²⁾ ; l'anxieuse attente de la catastrophe imminente ramenait l'attention du lecteur, de ce bas monde vers le ciel, dont les puissances seraient ébranlées, d'où viendrait le Messie glorieux. Luc rejoignait ainsi le texte de la source, après s'en être un instant écarté. Il avait substitué la notation d'un sentiment d'épouvante vraisemblable et tragique à celle de la chute des astres, un prodige démesuré.

On n'a peut-être pas assez remarqué combien Luc sacrifie volontiers le réalisme de l'expression. Le ciel ne se « déchire » pas, sur la scène du baptême (Mc 1¹⁰) : il s'ouvre, (L 3¹⁶) ⁽³⁾. Matthieu, (5⁴⁵), d'accord avec la source, écrivait que Dieu « fait lever son soleil sur les méchants et les bons, et fait pleuvoir sur les justes et les injustes ». Luc dit « qu'il est bon pour les ingrats et les méchants ». Dans le même pas-

1. *Syn.* 406.

2. Cf. 2¹⁴ et 21⁴¹. Voir Holtzm., *Syn.* 406.

3. Mt. (3¹⁶) a la même correction, faite indépendamment de part et d'autre.

sage on lisait : « Quel salaire méritez-vous ? » (Mt. 5⁴⁶). Luc remplace le mot *μισθός* par *χάρις* : « quel bon gré peut-on vous en avoir ? » (6^{32 ss}). « Si vous faites fête à vos frères », portait la source (cf Mt. 5⁴⁶) : le 3^e évangéliste transpose : « Si vous faites du bien à qui vous en fait », (L. 6³³)⁽¹⁾ Ἐκώψασθε, (Mt. 11¹⁷), est atténué en ἐκλαύσατε (L. 7³²)⁽²⁾. Ce mot lui-même, tout aimé qu'il soit de Luc,⁽³⁾ ne se présente pas, en 6²⁵, sans avoir été amené : πενθήσετε καὶ κλαύσετε. De même le mot : « boisseau », remplacé par le terme général de « vase » en 8¹⁶, (cf. Mc. 4²¹, Mt. 5¹⁵) est comme préparé en 11³³ : « Personne, après avoir allumé une lampe ne la met « dans une cachette ou sous le boisseau »⁽⁴⁾. Nulle mention des « Sœurs » spirituelles en 8²¹ et en 18³⁰ (cf. Mc. 3³⁵, Mt. 12⁵⁰, Mc. 10³⁰). — Souvent, dans la montagne, le possédé gérasénien se mettait à pousser de grands cris, il se meurtrissait à coups de pierres (Mc. 5⁵). Luc omet ces détails (8²⁷⁻³⁰)⁽⁵⁾. — πονηρία, (11³⁹), est plus général que ἀκρασία, (Mt. 23²⁷)⁽⁶⁾, et la conclusion : « tout vous est pur », πάντα καθάρ, (11⁴¹), est moins matérielle que celle de Mt. 23²⁶ : « l'extérieur de la coupe est pur. — Il est question un peu plus bas de « tombeaux invisibles », (11¹⁴), mais non pas des ossements et de la pourriture qu'ils recouvrent, (Mt. 23²⁷). — L'expression : « tuer l'âme », (Mt. 10. 28), est remplacée⁽⁷⁾ par une périphrase : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui après cela ne peuvent faire davantage », (12⁴). — « Pas un passe-reau ne tombera sur la terre sans la volonté de votre père », écrivait le 1^{er} évangéliste (Mt. 10²⁹) ; le 3^e assure, seulement,

1. Dans les trois derniers exemples cités, c'est bien Luc qui s'écarte de la source. Cf. Harnack, *Sprüche* 46 s.

2. Harn., *ib.* 17.

3. Luc l'emploie 11 fois, Mt. 2, dont l'une dans une citation de la Septante (Harn., *ib.*).

4. Jül., *Gleichn.* II, 81, va jusqu'à admettre avec Blass qu'il faut barrer, en 11³³, ces mots : οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον, absents du Syriaque du Sinaï et de ms. grecs comme L.-Harnack, (*Sprüche* 42), y pense voir une interpolation d'après Matthieu.

5. ἀνακράξας, en 8²⁸, se réfère à Mc 5⁷, et non aux clameurs habituelles du malheureux.

6. Harn., *ib.* 71 admet que la modification est du côté de Luc.

7. Loisy, *Morc.* 104. Il se peut que Luc ait redouté le matérialisme de l'expression par un scrupule qui n'était pas seulement littéraire. N'a-t-il pas évité, pour la même raison, de montrer le réprouvé jeté dans la géhenne avec ses deux mains, ses deux pieds, ses deux yeux ? (Mc 9⁴³⁻⁴⁸, Mt. 18⁸⁻¹⁰, 5^{29 s.}).

que « nul d'entre eux n'est en oubli devant Dieu (12⁶)⁽¹⁾. — Au lieu de citer comme troisième exemple de préoccupation superflue : « Pourquoi aussi vous souciez-vous du vêtement ? » (Mt. 6²⁸), Luc résume et généralise : « Si donc vous ne pouvez même pas la moindre chose, pourquoi vous tourmenter du reste ? » (12²⁶). — Un peu plus bas, il remplace, encore une fois, par une expression générale, les mots qui concernaient de nouveau le souci de l'habillement (12²⁹ cf. Mt. 6³¹). Quelque interprétation que l'on donne de cette modification particulière, on reconnaîtra, du moins, la tendance dont nous nous occupons, dans la substitution⁽²⁾ de : « division », (12⁵¹) à : « glaive », (Mt. 10³⁴), et de : διαμερίζειν, (12⁵²), à : διχάζειν, (Mt. 10³⁵). — « Il est dans le désert... il est dans les chambres », lisait-on en Mt. 24²⁶ : Luc écrit : « Il est ici... il est là, » (17²³). La parousie est comparée à un éclair, « qui part du levant et brille jusqu'au couchant, » (Mt. 24²⁷) : Luc se contente de dire : « d'un bout du ciel à l'autre » (17³⁴)⁽³⁾. Loisy restait plutôt en deçà de la vérité quand il constatait : « Luc, d'ordinaire... ne cherche pas plus que Mt. les images voyantes » : et il concluait avec raison : il est peu suspect d'avoir matérialisé les béatitudes⁽⁴⁾.

Si la sobriété de son goût littéraire lui faisait préférer assez souvent des expressions pâlies, c'est à ses lecteurs hellénochrétiens qu'il devait sacrifier bien des traits d'une couleur palestinienne. Il ne mentionne pas les scribes en 4³² et 20⁴¹, (Marc, 1²¹, 12³⁵), les Hérodiens, en 6¹¹ et en 20²⁰, (Mc. 2⁶, 12¹³), l'Idumée et la Pérée en 6¹⁷ (Mc. 3⁸). Peu lui importent les controverses juives sur les ablutions (Mc. 7¹⁸⁸) et sur la venue d'Elie⁽⁵⁾ (Mc. 9¹¹⁻¹⁴), le nom de Bartimée (Mc. 10⁴⁶, cf. L. 18³⁵), les mots araméens qu'a prononcés Jésus (Mc. 5⁴¹, L. 8⁵⁴). Il n'emploie que 6 fois le mot : Ἀρχὴ dont Mt. se sert 30 fois et Marc 13 fois. On ne trouvera pas chez lui : Ἀββᾶ, ῥαββί, Γολγοθᾶ. « Publicains », et « Gentils », signifiait pécheurs, (Mt. 5⁴⁶⁵). : Luc préfère la clarté de cette dernière

1. Loisy, *ib.* 105, et Harnack, *ib.* 60, ne doutent pas que ce soit Luc, qui s'écarte de la source. C'est si apparent qu'on a quelque honte de se référer à eux pour cela.

2. Loisy, *ib.* 110.

3. Holtzm., *Syn.* 394.

4. *Disc.* 19.

5. Il avait déjà utilisé l'idée de Jean-Baptiste, nouvel Elie, en 1⁴⁷.

expression, qui n'offensait personne, (6^{38 s.}). L'épithète « d'adultère », appliquée à la génération infidèle, eût dépaycé ses lecteurs grecs, (9²⁶, *cf.* Mc. 8³⁸ ; 11²⁹, *cf.* Mt. 12³⁹). Eussent-ils saisi le sens « d'adversaire », que recouvrait le mot dit à Pierre : « Eloigne-toi de moi, Satan ? » Luc laisse tomber ce trait ? (Mc. 8³³ *cf.* L. 9²²). Savaient-ils que les tombeaux voisins de Jérusalem étaient blanchis de chaux à l'approche de la Pâque, pour éviter aux passants le danger d'un contact qui les aurait souillés, (Mt. 23²⁷, L. 11⁴⁴) ? On trouve omis, (21¹¹), ce terme consacré par l'apocalyptique juive : ἀρχαὶ ὀδίνων τετρα (Mc. 13⁹, Mt. 24⁸). Le faux témoignage et le blasphème relatifs à une destruction et réédification du temple par Jésus, font allusion à des traditions nationales qui le laissent indifférent.

A plus forte raison ne va-t-il pas appuyer les traits qui semblent de nature à moins édifier⁽¹⁾. En ce qui touche aux disciples, toutefois, il n'a pas un parti pris de les présenter comme parfaits. Ils se disputent sur la primauté, (9³⁶, 22²⁴). Ils méritent tous le reproche adressé aux pèlerins d'Emmaüs : « Insensés, que vous êtes lents d'esprit, pour croire à tout ce qu'ont dit les prophètes » (24²⁵). Mais Luc a insisté plus haut sur le caractère comme miraculeux de cet aveuglement, (9^{45 b}, *cf.* Mc. 9³², 18³⁴, *cf.* Mc. 10³⁴), et, en même temps, pour ne pas exagérer l'in vraisemblance de cette situation, il a évité de dire, (9²², Mc. 8³²) que Jésus s'exprimait sans réticences sur sa Passion et sa Résurrection. D'autre part, il n'a pas voulu prétendre que les disciples ignorassent jusqu'au sens du mot : ressusciter (9³⁶, *cf.* Mc. 9¹⁰). — On peut croire, en 8¹¹, qu'il est plus fidèle que Mc. 4¹³ au texte primitif : ce serait un vestige du temps où cette réponse, (8¹¹), suivait la question de 8⁹, avant l'insertion de considérations plus générales, que la source même, d'ailleurs, a déjà connues (8¹⁰)⁽²⁾. — Si les disciples ne viennent pas toujours à bout de guérir les démoniaques, (9⁴⁰), Luc ne s'appesantit pas du moins sur leur impuissance, (9⁴³ *cf.* Mc. 9²⁸, Mt. 17¹⁸). — Pierre n'est pas traité de Satan, (9²² Mc. 8³³), mais on a vu que l'inintelligence des lecteurs pour la portée véritable du terme araméen

1. Harnack note cette tendance et ajoute qu'elle se manifeste souvent aussi dans les Actes (*Lukas* 95, n. 1).

2. Cf. *infra*, p. 242-247.

facilitait cette omission. Le chef des Apôtres (23^{31 s.}) ne sait pas toujours ce qu'il dit (9³³). Son reniement est raconté, mais il ne saurait l'être plus discrètement. On passe sous silence les imprécations de Pierre et son parjure (22⁶⁰ cf. Mc. 14⁷¹, Mt. 26⁷⁴).

Dès la scène où cette chute de Pierre était prédite, Luc a ménagé l'apôtre. Il lui fait d'abord adresser par Jésus des paroles qui le mettent hors de pair : sa foi ne défaillera pas dans les tribulations prochaines ; c'est lui qui affermira ses frères, (22^{31 s.}). Le rôle glorieux de Simon se trouve ainsi prophétisé, en même temps que sa faute. La confiance que le Maître vient de lui témoigner, contribue à justifier la déclaration de l'apôtre privilégié : « Seigneur, avec vous, je suis prêt à aller, et en prison, et à la mort, » (22³³). S'il y a présomption, elle devient beaucoup moins sensible que dans le récit de Mc. (14²⁰⁻³²). Par deux fois, Jésus prédisait la chute de tous les disciples, puis celle de Pierre en particulier, et, par deux fois, Pierre ne craignait pas de répondre que sa fidélité, à lui, n'aurait ni fin, ni bornes. En Luc, au contraire, quand l'apôtre proteste de son dévouement absolu, il n'a été fait, à sa défaillance, qu'une discrète allusion : ἐπιστρέψας. Il n'inflige donc pas à son Maître un aussi formel démenti que dans le 2^d évangile. — Comme Pierre, tous les autres disciples avaient nié, malgré la prédiction de Jésus, qu'ils pussent jamais l'abandonner, (Mc. 14³¹. Luc efface également cette trace de leur présomption à tous.

Le chagrin, (22⁴⁵ cf. Mc. 14³⁷) sert d'excuse au sommeil des disciples à Gethsémani. Leur fuite n'est pas prédite, (22³¹, cf. Mc. 14²⁷) : elle ne pouvait pas l'être, puisque Luc se réservait Jérusalem pour le cadre exclusif des apparitions⁽¹⁾. Il aurait pu, du moins, se dispenser de montrer, non seulement les femmes, (Mc. 15⁴⁰), mais tous les amis de Jésus, assistant, de loin, à son supplice (23⁴⁹)⁽²⁾.

Si difficile qu'il soit de déterminer toujours le motif de ces modifications rédactionnelles, il apparaît, d'une part, que la

1. C'est pour la même raison que le message de l'ange : « Il vous devance en Galilée » (Mc 16⁷) devient, dans le troisième évangile : « Souvenez-vous de ce qu'il vous a dit quant il était encore en Galilée » (24⁶).

2. Ce sont les mots du Ps. 88³, mais dans un contexte qui en renverse le sens : « Mes amis se sont éloignés de moi », disait le psalmiste. Luc insiste, au contraire, sur leur présence, non pas immédiate, il est vrai.

tradition ne permettait pas à Luc d'imaginer des disciples clairvoyants ou impeccables, et, d'autre part, qu'il est loin de s'être complu à aggraver leurs torts⁽¹⁾.

De la personne du Maître, il écarte jalousement tout ce qui choquerait le sens chrétien. Il n'admet pas qu'un possédé l'adjure au nom de Dieu, (8²⁸, Mc. 5⁷), ni que le Christ s'excuse de demander le prêt d'un âne, en promettant de le renvoyer aussitôt, (19³¹, cf. Mc. 11³). Jésus ne se jette pas à terre pour prier, (Mc. 14³⁶) : il s'y agenouille avec calme, (22⁴¹). Luc évite d'annoncer que tout prophète, et Jésus le premier, doit trouver l'incrédulité dans sa famille même, (4²⁴)⁽²⁾. Encore moins le fera-t-il traiter, équivalement, de fou par les siens, (Mc. 3²¹). Il laisse tomber les expressions qui attribuaient à Jésus de l'emportement ou de l'irritation, L. 5¹³ ; Mc. 4⁴³ ; L. 6¹⁰, Mc. 3⁵ ; L. 18¹⁶, Mc. 10¹⁴)⁽³⁾. Dans sa prière à Gethsémani, Jésus commençait, d'après Mc. 14³⁶, par rappeler à son Père que tout lui est possible. Il le priaient ensuite d'écarter de lui la coupe des douleurs, et ce n'est qu'en fin de compte qu'il subordonnait sa volonté à celle de Dieu. C'était, respectueusement, comme une mise en demeure à la toute-puissance, d'exaucer la foi. Luc préfère encadrer la demande entre deux restrictions explicites. « Si tu le veux », (22⁴²), remplace, dès le début, les mots : « tout t'est possible », (Mc. 14³⁶) : l'espèce d'argumentation pressante qu'esquissait l'oraison de Marc disparaît. Etant donné la suite de cette histoire, on sent ce que gagne à cette nuance la dignité du Christ. Chacun se rappelle comment Luc a remplacé le cri troublant du Calvaire : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » (Mc. 15¹⁴ cf. L. 23⁴⁶)⁽⁴⁾.

La science de Jésus n'est pas moins ménagée. Luc s'abstient de lui faire dire, contrairement à l'histoire, que David s'est, un jour, saisi des pains de proposition, sous le pontificat

1. Wrede, *Messiasgeh.* 167 s.

2. Cf. Mc 6^{3 fin} : καὶ ἐν τοῖς συγγενέσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.

3. Il n'a pas noté le regard aimant du Maître sur ce juste qui s'enquerrait de la perfection (18²², Mc 10²¹). Craignait-il que l'émotion ne semblât trop humaine ? Il serait bien osé de le dire. Cf. L. 7¹³, 19⁴¹, 22⁴¹. Peut-être a-t-il eu l'impression que la science du Christ était implicitement en cause : c'est quand il entend son interlocuteur déclarer qu'il a observé les commandements depuis sa jeunesse, que Jésus le regarde et l'aime. Le Maître avait-il donc besoin d'être instruit ? Ne connaissait-il pas d'avance tous les secrets des cœurs ?

4. *Supra*, p. 128 s.

d'Abiathar (6⁴ cf. Mc. 2²⁶). — Jésus ne demande pas au père du démoniaque depuis combien de temps son fils est possédé (9⁴², cf. Mc 9²¹). — Pourrait-il s'étonner de son insuccès chez les Nazaréens, (Mc. 6⁶), comme s'il n'en avait pas tout au long développé la cause, (4²⁴⁻²⁸) ? — Que le Fils lui-même ignore l'heure de la parousie, c'est ce que le 3^e évangéliste a garde de nous répéter, (L. 21³³, cf. Mc. 13³¹, Mt. 14³⁵).

C'est peu d'élaguer les traits choquants, si l'on ne modifie positivement l'histoire dans le sens de l'idéalisation. Nous allons en relever un certain nombre d'exemples en suivant l'ordre du récit. — Au lieu de la vision du Christ à son baptême, (Mc. 1¹³ : εἶδεν x. τ. λ.), c'est un phénomène objectif que Luc décrit, (3²¹). Il paraît même insister quelque peu sur la matérialité apparente de la colombe, 3²²⁽¹⁾. L'esprit, d'après le 2^d. évangile, (Mc. 1¹²), entraînait Jésus au désert. Luc, soucieux pourtant plus qu'aucun autre de marquer le rôle de l'Esprit saint ⁽²⁾ est plus respectueux de la personnalité du Christ, (4¹) : lui-même, il se détourne du Jourdain, plein de l'Esprit. C'est une influence qui le guide (ἐν τῷ πνεύματι), non point une motion qui le pousse. Le diable emmène Jésus : il ne l'emporte pas (4^{5.9.}, cf. Mt. 4^{5.8}). — On n'avertit pas Jésus du mal dont souffre la belle-mère de Pierre : on le prie pour elle : il n'a pas plutôt conjuré la fièvre que la malade est en état de se lever, (4³⁹ : ἐπετίμησεν... παρα/ῥήμα, absent de Mc. 1³¹). C'était pourtant d'une fièvre sérieuse qu'il s'agissait : πυρετῷ μεγάλῳ, (4³⁸; l'épithète manque dans les parallèles). Plus nettement qu'en Marc, le Maître paraît guérir, ce soir-là, tous les malades qu'on lui présente (4⁴⁰, Marc 1³⁴).

Le lendemain matin, ce n'est pas Simon-Pierre et ses compagnons qui s'élancent à la poursuite de Jésus, en fuite devant ses premiers succès. D'après une disposition particulière à Luc, les disciples ne sont pas encore appelés. Ce sont les foules, témoins des miracles de la veille, qui veulent constituer Jésus leur prisonnier, (4⁴²). D'après Mc. 1³⁷, Jésus disait aux disciples qui le cherchent : « Allons ailleurs dans les bourgs

1. Mc. *ib.*, ni Mt. 3¹⁶ n'ont les mots : σωματικῶς εἶδει.

2. Cf. 1 15. 41. 47. 67, 2 25. 27, 4 1. 14. 18, 10 21, 11 13; Actes 1 2. 4. 8. 16, 2 4. 33, 4 8. 31, 5 3. 9. 32, 7 51. 55, 8 15. 39, 9 17. 34, 10 19. 38. 44..., 11 24. 28, 13 2. 4. 9, 15 8. 28, 16 8. 18, 19 2. 31, 20 22. 23. 25, 21 4. 11, 28 25.

voisins, pour que je prêche là aussi. Voilà pourquoi je suis parti », c'est à dire sorti précipitamment de Capharnaüm, ce matin-là. Aux foules, il ne peut plus tenir ce langage : « Allons etc... » Son ton devient plus majestueux : « Il faut, dit-il, que j'annonce aussi aux autres villes la bonne nouvelle du royaume de Dieu. Car telle est ma mission », (4⁴³). Des modifications d'abord légères ont finalement occasionné l'élargissement des perspectives : ἀπεσταλὲν au lieu de ἐξῆλθεν.

Si les adversaires du Christ lui tendent un piège, Jésus connaît leurs pensées (6⁸, cf. Mc 3³). Sa personne devient de plus en plus un centre pour la conscience chrétienne. Dans Mt 7²¹, il prêchait l'obéissance à la volonté de son Père : dans le passage parallèle de Luc 6⁴⁶, on l'entend dire : « Pourquoi... ne faites-vous pas ce que je dis ? » « Quiconque écoute ces miens discours »... poursuivait Mt. un peu plus bas (1). « Quiconque vient vers moi »... lit-on dans le 3^e évangile, (6⁴⁷).

Le maître est censé avoir bien entendu le message de mort qu'on apporte à Jaïre, (8⁵⁰, cf. Mc. 5³⁶ ; παρακούσας), sa réponse : σωθήσεται devient une promesse de résurrection, (8⁵⁰). Et, malgré l'expression de « sommeil » qu'a employée Jésus, (8⁵²), pour qu'on n'ignore pas que la petite fille était bien morte, le rédacteur insiste : « Ils se moquaient de lui, sachant qu'elle était morte », (8⁵³ cf. Mc 5⁴⁰). Son esprit n'était plus là : « il revint » (8⁵⁵ cf. Mc 5⁴²).

Les scènes de guérison font office de lieu commun : elles sont de mise, là même où la source ne les employait pas, (9¹¹, cf. Mc. 6³⁴). — La gloire du Père (Mc. 8³⁸) devient la gloire du Christ, (L. 9²⁶). — Il n'a pas besoin de questionner les disciples sur le sujet de leur querelle, (Mc 9³³) : il connaît les pensées de leurs cœurs. (L. 9⁴⁷). — Comme une personne quasi-divine, il promet de faire ce qui avait été attribué ailleurs, (Mc 13⁹, Mt. 10²⁰, L. 12¹²) à l'Esprit Saint : « Moi-même, dit-il, je vous donnerai une éloquence et une sagesse à laquelle tous vos adversaires ne pourront résister ni répondre », (21¹⁵). — C'est lui qui prend l'initiative de faire préparer la Pâque, (22⁸, cf. Mc 14¹²), cette Pâque désirée d'un si grand désir, (22¹⁵). On ne comprend que mieux, ainsi, l'importance de ce repas. La douceur du Maître s'exerce jusque

1. Mt. 7²¹.

dans son arrestation : non content de réprouver l'inutile violence des siens, il guérit la blessure d'un serviteur du grand-prêtre, dont un disciple vient de couper l'oreille, (22⁵¹). Ni Marc ni Mt ne connaissaient ce curieux miracle, dût, si ce n'est à l'anonyme légende, à la bénignité du rédacteur⁽¹⁾. N'est-ce pas lui qui prenait déjà plaisir à relever l'intérêt de l'anecdote, en marquant que l'oreille enlevée d'un coup d'épée, était précisément l'oreille droite, (22⁵⁰), comme si ce détail rendait la mutilation plus grave ?⁽²⁾.

Quand les disciples ont tiré l'épée, l'arrestation de Jésus n'était pas encore opérée (22⁴⁹, *contra* Mc 14^{46 s}). Elle n'a lieu qu'après toute cette scène, lorsque le Maître a déclaré lui-même que c'était l'heure de ses ennemis, l'heure de la puissance des ténèbres (22⁵³). S'il se laisse saisir alors (22⁵⁴), ce n'est donc pas impuissance, mais acquiescement spontané aux décrets divins. — Il ne suffit pas que le centurion rende hommage à Jésus après son dernier soupir (Mc 15³⁹). Ce sont les foules entières qui s'en reviennent en manifestant leur douleur (23⁴⁸).

Il n'y a là que des traits isolés de retouche idéalisatrice. On ne s'occupait pas, en effet, dans tout ce paragraphe, des péripécies où le travail rédactionnel de Luc, dépassant les minuties du cadre, s'est exercé sur la substance même du récit.

1. Harnack, *Lukas* 130, n. 4. — Mais cela ne contribue nullement à étayer faut-il le dire, la thèse de Luc médecin.

2. Cf. 6⁸, où la main sèche, que Jésus guérit, est une main droite. Mc 3¹ et Mt. 12¹⁰ n'en savait rien. Malgré sa réserve, Wright se voit forcé d'écrire : « The tendency to heighten distress must be allowed for », *Syn.* 27. — Seul, Luc peut dire que la fille de Jaïre était une fille unique (8⁴², cf. Mc 5²³, Mt. 9¹⁸) et le jeune possédé guéri après la transfiguration, un fils unique (9³⁸, cf. Mc 9¹⁷, Mt. 17¹⁵). Le ressuscité de Naïn est un fils unique également (7⁹). Peut-être est-ce Luc enfin qui substitue « le fils ou le bœuf » à la brebis tombée dans un trou le jour du Sabbat (14⁵, Mt. 12⁴¹). — Cf. Bruce, *Cheyne* II, 2446 : « Throughout this Gospel care is taken to magnify the power as well as the benevolence of Jesus ».

CHAPITRE II

JEU DU DIALOGUE

Interrogations factices. — Changements d'interlocuteur. — Progrès de l'allégorisation.

Pour être un peu extérieures au contenu de l'évangile, ce ne sont pas encore des modifications profondes, que celles qui ont permis au rédacteur de relever l'intérêt du dialogue et de le rendre plus animé. L'usage multiplié des interrogations, des changements d'interlocuteur, quelque progrès dans l'allégorisation des paraboles, lui sont tout autant de moyens d'atteindre à ce résultat.

§ I. — Interrogations factices

Parmi les interrogations introduites par Luc dans le discours, un assez grand nombre ne font guère que donner au tour de phrase un peu plus de vivacité. Quelques unes facilitent le rapprochement et la jonction de paroles diverses ⁽¹⁾. D'autres enfin provoquent un développement nouveau.

A. — *Interrogations oratoires.*

A la première catégorie ⁽²⁾ appartient 17 ^{37 a} : « où Seigneur ? », avant le mot sur les aigles.

C'est une interrogation de pure rhétorique, que celle adressée par Jésus à Judas, au moment de la trahison : « Judas, est-ce donc par un baiser que tu trahis le fils de l'homme ? » (22 ⁴⁸). Le besoin se faisait sentir de prêter au Seigneur en cette circonstance quelque parole qui fit impression. Marc, (14 ⁴⁵), n'en rapportait aucune. Mt. a essayé d'en imaginer une, dont l'expression reste incomplète (26 ⁵⁰). Luc a

1. B. Weiss, *Lehrb.* 25, note.

2. Cf. Mt. 24 ²⁸, Holtzm., *Syn.* 395, Loisy, *Marc.* 189, n. 1.

résumé la situation dans un mot à effet, d'émotion plus dramatique que réelle. Marc attribuait à Jésus un peu plus tôt, (14⁴¹), une déclaration que Luc a omise alors : on en retrouve ici les éléments, amalgamés avec la donnée nouvelle du baiser, et tournés en question à l'adresse du traître ; les mots de la source : παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Mc *ib.*) prennent, dans ce nouveau contexte, un relief plus saisissant ⁽¹⁾.

Avant de mentionner l'acte de violence dont fut victime, à Gethsémani, un des serviteurs du grand-prêtre, Luc met dans la bouche d'un disciple cette interrogation : « Seigneur, frapperons-nous de l'épée ? » (22⁴⁹). Il fournit ainsi au Maître l'occasion d'une réponse formelle, (22⁵¹), qui prépare sa déclaration d'abandon à l'heure providentielle. (22³²⁻⁵) ²¹. C'est alors seulement que les émissaires du Sanhédrin porteront la main sur lui (22⁵⁴). Marc ayant noté beaucoup plus tôt l'arrestation effective de Jésus, (Mc. 14⁴⁶), toute la fin du récit venait comme en surcharge et traînait. Le 3^e évangéliste y remédie. D'après lui, quand la question se pose de résister par la force, Jésus n'est pas encore constitué prisonnier, (22⁴⁹) : il ne le sera (22⁵⁴) qu'après une réponse motivée sur sa tradition volontaire. Les jeux de scène sont expliqués ; ils se suivent.

Est-ce Luc qui a introduit le tour interrogatif dans le dire sur la paix et la guerre (22⁵¹) ? Est-ce Mt. (10³⁴), qui l'a supprimé ? Cela ne se peut déterminer. On aurait lieu, toutefois, de soupçonner le 3^e évangéliste, dont les autres retouches, dans le passage en question, ne sont guère discutables. C'est bien lui qui a substitué la « division » au « glaive », et δοῦναι à βαλεῖν, qu'il venait d'utiliser un peu plus haut, (12⁴⁹) ⁽³⁾.

Egalement douteuse est l'origine de l'interrogation oratoire qu'on lit en Luc 6³⁹ : « Est-ce qu'un aveugle peut guider un aveugle ? Est-ce que tous deux ne tomberont pas dans un puits ? » Mt. (15¹⁴) présente la même parabole sous la forme : « Si un aveugle guide un aveugle, tous deux tomberont dans un puits ». Il a pu abrégé, ayant visiblement inséré cette

1. Wernle, *Syn.* 33.

2. Luc insiste sur cette idée par l'addition des mots : « Mais voici mon heure, etc... » (22^{53b}).

3. Cf. Loisy, *Morc.* 108-110. (Il pense aussi que l'image du baptême est empruntée à Mc 10³⁸. Mais ne se pourrait-il, inversement, que Mc l'eût tirée d'un passage des Discours, correspondant aux versets 49. 50 de L. xii ?)

parole dans un contexte nouveau. Mais la suite lucanienne des sentences n'inspire pas ici plus de confiance, parce qu'elle mêle des dires relatifs à l'impuissance apostolique, avec d'autres, (6^{39 s.}), qui ne visent que l'hypocrisie⁽¹⁾. Comme il semble que ce dire L. 6³⁹ ait d'abord été consigné à part, sans encadrement défini, la forme absolue : ἐάν, κ. τ. λ, fréquente dans les Discours et souvent remplacée par Luc⁽²⁾, peut mériter la préférence : elle paraît plutôt plus vraisemblable pour la transmission d'une sentence isolée, quelle qu'elle ait pu être, d'ailleurs, sa forme véritable en deçà de la première rédaction écrite. Mais rien ne peut être décidé⁽³⁾.

La tour interrogatif, employé par Luc en 6⁴⁶, (cf Mt. 7²¹) n'a certainement pas chance d'être originaire⁽⁴⁾. — En 10²⁶, Luc multiplie les interrogations : le Maître riposte, par une question, à la question du scribe, sur les conditions de la vie éternelle. C'est pour que Jésus ait à décerner l'éloge d'avoir bien répondu, (10²⁸), au lieu de le recevoir, (Mc. 12³²)⁽⁵⁾.

11⁴⁰ : « Insensés, celui qui a fait le dehors n'a-t-il pas fait aussi le dedans ? » paraît être une explication de Luc, destinée à mettre en lumière l'incohérence des Pharisiens. Préoccupés d'observances extérieures, ils ne se soucient pas des souillures intimes (11³⁹). La forme toute générale de l'interrogation répond à la généralité qu'a prise cette leçon dans le 3^e évangile⁽⁶⁾, et prépare l'ampleur de la conclusion, (11^{41 b}, cf. Mt. 23^{26 b}) : il ne s'agit plus de la netteté des plats et des calices, mais de la propreté morale, de la pureté de la personne humaine tout entière⁽⁷⁾.

Que penser des deux questions, (16^{11.12}), qui font suite à la parabole élargie de l'économe infidèle, 16¹⁻¹⁰ ? Luc a converti cet exemple en une exhortation à l'aumône. Il a dans ce but, ajouté le verset 9, qui forme une seconde conclusion, en surcharge à la 1^e ; le verset 8 ne pouvait pas s'entendre, origi-

1. L. 6⁴⁰ est mieux à sa place en Mt. 10^{24.25} (Jül., *Gleichn.* II, 50 ; Loisy, *Disc.* 117). L'application était toute différente.

2. Harnack, *Sprüche* 24. 90.

3. Cf. *supra* 99.

4. Loisy, *Disc.* 138 ; Harnack, *Spr.* 52.

5. La notion de la « vie éternelle » encadre ce petit dialogue (10^{25.28}). Elle intéresse plus directement l'auditoire de Luc que les questions d'école sur le commandement le plus important de la Loi (Mc 12^{28.32}).

6. *Votre intérieur* : 11³⁹, Mt. 23³⁵ parle du dedans des vases.

7. Loisy, *Morc.* 202 s.

nairement, du propriétaire trompé⁽¹⁾, mais bien de Jésus, qui dégageait le sens de la parabole⁽²⁾. Luc, ou la tradition avant lui, a tourné en allégorie cette leçon de prudence. Il a fallu qu'on imitât de plus près l'intendant indélicat, qu'on employât les richesses iniques à se faire des amis auprès de Dieu, en secourant les pauvres, (16⁹). C'est peu de chose que la fortune, (16¹⁰) : être fidèle en ce peu de chose, cela consiste à en user pour le soulagement des malheureux. Ce n'est pas le bien propre des chrétiens, c'est plutôt un bien étranger, celui de Mamon. Mais qui n'est pas sage en l'administration, c'est-à-dire en la distribution, du bien de Mamon, ne mérite pas qu'on lui confie les biens de Dieu⁽³⁾. Les interrogations des versets 11 et 12 servent à insister sur cette interprétation de la parabole, tout en préparant la sentence suivante, (16¹³), où Dieu et Mamon se retrouvent opposés.

B. — *Interrogations de transition.*

L'interrogation qui se rencontre en Luc 9⁹, présente, à la fois, le caractère d'une correction et d'une introduction. On lisait en Mc 6¹⁶, qu'Hérode considérait Jésus comme Jean-Baptiste ressuscité. Luc ne peut pas prêter au tétrarque sceptique une si lourde superstition : « J'ai décapité Jean, lui fait-il dire : qui donc est celui sur qui j'entends raconter de telles choses ? Et il cherchait à le voir », conclut-il. C'est l'amorce à l'entrevue d'Hérode et de Jésus, pendant la Passion.

Ce n'est plus une lointaine préparation, mais une introduction immédiate, que l'interrogation de 13²³ : « Seigneur, est-ce qu'il y en aura peu de sauvés ? » Suit une série de dires eschatologiques. On reconnaît très bien, dans les versets 23 et 24, les restes d'une sentence dont Mt. 7^{13, 14} a plus fidèlement conservé le parallélisme⁽⁴⁾. Même opposition entre πολλοί et

1. D'après Adama (*Bijblad « Hervorming »*, 6 van april, 1890), le propriétaire loue son intendant (L. 16⁹), par peur de se faire un ennemi d'un aussi fin matois. Baljon ne rapporte cette opinion que pour la rejeter (*Theologisch Tijdschrift*, 1891, 482 s.) mais lui-même interprète trop matériellement 16^{9b}. Les pauvres recevront chez eux, sur la terre, non dans le ciel, l'homme charitable devenu pauvre à son tour : tel serait le sens primitif. Un lecteur, le trouvant indigne de Jésus, aurait allégorisé et rapporté aux demeures célestes le dire sur l'hospitalité offerte par les pauvres. Il aurait ajouté dans ce but le mot *αἰωνίους* (*ib.* 484 s.).

2. Jül., *Gleichn.* II, 504.

3. Jül., *ib.* 511.

4. Holtzm., *Syn.* 378; Loisy, *Disc.* 131; Harnack, *Sprüche* 50.

ὄλγῳ, même insistance sur l'effort à faire pour pénétrer par la porte étroite, et sur l'incapacité d'un grand nombre à s'assurer par là une entrée. Etant donnée la suite du discours ⁽¹⁾, il s'agit pour Luc de montrer, non que la géhenne est facilement accessible, mais que le royaume l'est très peu : au lieu de dire qu'un grand nombre marche à la perdition, (Mt. 7¹³), il préfère insister sur ce que beaucoup chercheront inutilement à entrer dans la vie éternelle, (13²⁴). En conséquence, il retourne la fin de la leçon primitive : « il y en a peu »... (Mt 7^{14b}) en une interrogation initiale sur la difficulté du salut, (13²³).

Il arrive qu'une question artificielle, créée par l'évangéliste pour réunir plusieurs morceaux, modifie sensiblement la signification du contexte. C'est le cas en 10²⁹. Au scribe qui l'interrogeait sur les conditions de la vie éternelle, Jésus vient de recommander le vieux précepte de l'Écriture : l'amour de Dieu et du prochain. Luc, qui a déjà reconnu, dans l'interlocuteur du Maître, des intentions insidieuses (10²³) ⁽²⁾, lui attribue encore, ici, le désir de « se justifier ». ⁽³⁾ « Et qui donc est mon prochain, demanda-t-il ? » Suit la parabole du bon Samaritain.

A être introduit de la sorte, cet exemple de charité prend une portée nouvelle. Jésus se contentait de donner en modèle l'étranger compatissant. Luc lui fait enseigner que celui qui s'est montré bon prochain, a le droit d'être traité en bon prochain lui-même : on a des devoirs envers les gens de Samarie, et chacun sait tout ce qu'a de largeur l'emploi symbolique de ce nom. C'est comme une contre-partie à cette défense de prêcher aux Samaritains, que Luc venait de rencontrer dans sa source (cf. Mt. 10⁵), et d'omettre. La place même de cette péripécie, dans le grand voyage où Luc fait passer Jésus par la Samarie (9⁵². 17¹¹), immédiatement après la mission élargie des disciples, (10¹⁻²⁵), ne sert qu'à souligner l'intention tendancieuse du rédacteur. Jésus, en dépit de quelques unes de ses paroles, (Mt. 10⁵, 13²⁴), eût retrouvé là

1. Parabole de la porte fermée 13^{25ss.}.

2. C'est probablement d'accord avec une source autre que Mc, cf. Mt. 22³⁵ :

πειράζων.

3. On discute sur la façon d'entendre ces mots (cf. Holtzm., *Syn.* 361, Loisy, *More.* 175). Cela ne présente pas beaucoup d'importance pour notre objet.

son esprit ⁽¹⁾. Il ne se fût pas rébellé contre l'exégèse implicite de l'arrangeur évangélique. Mais il n'avait pas précisément orienté à l'universalisme cette simple leçon d'humanité ⁽²⁾.

Une autre question habilement introduite par Luc, ⁽³⁾ entre les paraboles des veilles de la nuit et celle de l'intendant infidèle, lui sert à adresser successivement les différentes parties du discours à différentes parties de l'auditoire, en insinuant que la leçon suivante concerne plus particulièrement les autorités de l'Eglise. ⁽⁴⁾ En Mt., la parabole du bon économe, (24⁴⁵-25¹), suivait celle de la veillée nocturne, (24⁴³⁻⁴⁵), sans interruption ni question intermédiaire. La première de ces deux paraboles se terminait par l'avertissement : « Vous aussi, soyez prêts. » En Mc., la parabole analogue, (13³³ 14¹), avait pour conclusion ces mots : « Ce que je vous dis, je le dis à tous : veillez ». Il semble que Luc s'en soit inspiré ⁽⁵⁾ pour la forme de l'interrogation qu'il prête à Pierre : « Seigneur, est-ce pour nous que tu dis cette parabole, ou aussi pour tous ? » La réponse implicite, celle que le contexte suggère, est celle-ci : oui, ce qui précédait concernait tous les disciples ; mais voilà qui est à présent plus spécialement pour vous : « Quel est donc l'économe fidèle, l'économe prudent etc... » ⁽⁶⁾ La question factice attribuée à l'apôtre, a pour but d'attirer l'attention du lecteur sur les éléments divers de l'auditoire, et l'adresse différente des leçons. C'est pour cela ⁽⁷⁾ que le rédacteur substitue « le serviteur et les servantes » aux « compagnons de servitude », termes, qui mettant sur le même pied l'intendant et les autres esclaves, devait brouiller la perspective que Luc s'efforçait de créer. C'est là-dessus qu'insiste également l'adjonction, à cette parabole, du dire sur les culpabilités graduées, (12^{47s.}) ⁽⁸⁾. Ἐκεῖνος δὲ serait une addition de Luc pour relier ce dire, pris d'ailleurs, au morceau qui précède ⁽⁹⁾. Enfin, l'opposition entre ceux à qui on deman-

1. Guignebert, *Hist. Anc. du Christ*, I, 218.

2. Wernle, *Syn.* 95 s.; Jül., *Gleichn.* II, 594, 596; Loisy, *Morc.* 179.

3. Jül., *ib.* II, 159; B. Weiss, *Lukas* 84.

4. Wernle, *Syn.* 78, 85.

5. *Contra*, B. Weiss, *Lukas* 84.

6. Mt. ne parlait que du « serviteur » (24⁴⁵). Il mettait le verbe au passé : κατέστησεν. Luc le met au futur, qui porte mieux le sens allégorique (cf. Holtzm., *Syn.* 374).

7. B. Weiss, *ib.*

8. Jül., *Gleichn.* II, 160.

9. Jül., *ib.* 154.

dera davantage, (12^{48b}), va nettement dans le même sens. C'est encore là une sentence artificiellement rapportée, dont le parallélisme primitif a été modifié, par l'emploi du comparatif *περισσότερον*, au bénéfice de la leçon à développer⁽¹⁾.

Il est plus difficile d'assurer que Luc soit l'auteur de la transition⁽²⁾ entre la parabole des pronostics, (12⁵⁴⁻⁵⁷), et celle de l'adversaire qui vous ferait jeter en prison si on ne l'apaisait à temps, (12^{58 s.}). Dans la source, ces deux enseignements pouvaient se suivre juxtaposés.⁽³⁾ Le premier servait à déterminer le caractère eschatologique du second, méconnu par Mt. § 27 s. Mais on peut douter que le lien fût établi, dès lors; au moyen de cet interrogation factice : « Pourquoi n'apprenez-vous pas vous-même à juger ce qui est juste ? c'est-à-dire, dans le contexte, si l'aspect du ciel vous renseigne sur le temps qu'il fera, et vous montre comment vous devriez prévoir la parousie à ses signes, de même votre propre conduite dans les affaires de chicane devrait vous enseigner la prudence avec Dieu. L'introduction emploie la 2^{de} personne du pluriel, et la parabole, la 2^{de} personne du singulier.

C. — *Interrogations qui amènent un développement nouveau.*

Parfois une interrogation factice sert au rédacteur, non plus à souder deux morceaux également transmis, ou à relier deux données traditionnelles⁽⁴⁾, mais à introduire un développement nouveau. En serait-il ainsi de la réflexion de Marie à Jésus, retrouvé au temple après une disparition de trois jours : « Mon enfant, pourquoi as-tu agi de la sorte en-

1. Jül., *ib.* 157.

2. C'est l'avis de Jül., *ib.* 243 s.

3. Cf. la simple juxtaposition des paraboles du vieux manteau et des outres, (Mc 2²¹⁻²², Mt. 9¹⁶⁻¹⁷, L. 5³⁶⁻³⁷); — du grain de sénévé et du levain, (Mt. 13³¹⁻³⁴, L. 13¹⁸⁻²²); — du trésor et de la perle (Mt. 13⁴⁴⁻⁴⁷); — de la brebis perdue et de la drachme (L. 14³⁻¹¹).

4. C'est ainsi que la question de Marie à l'ange, (1³⁴), permet d'insérer l'idée de conception virginale dans un récit qui, par ailleurs, semble complètement l'ignorer. (Lobstein, *Dogme de la naissance*. 13-21; Pfeleiderer, *Urchristentum*, 407; — Schmiedel, *Cheyne* III, 2956; Moore, *ib.* III, 3344; — Häcker, *Z. W. Th.*, 06, I, 52 s.). — Autre chose est de constater ce que cette soudure a de factice, autre chose, de l'attribuer à un rédacteur postérieur à Luc, ce qui semble moins prudent, cf. *infra*, p. 166.

vers nous? » Est-ce un simple prétexte lucanien à créer une déclaration du jeune Christ, touchant sa mission supérieure? Mais à cette réponse est liée la remarque : ses parents « ne comprirent pas » (2⁵⁰). Or pareille inintelligence est trop difficile à concilier avec les prodiges de la nativité et les paroles de l'annonciation — même abstraction faite du verset 1³⁵, — pour que Luc soit, peut-être, suspect de s'en être embarrassé lui-même : la substance de cette fin de scène a pu être transmise au rédacteur avec le reste de cette légende sur le Christ à douze ans. Toutefois, si la contradiction avait été, aux yeux de Luc, aussi énorme qu'elle paraît à beaucoup d'esprits modernes, il est vraisemblable qu'il l'eût éliminée. La force de l'argumentation précédente s'en trouve nécessairement affaiblie. Il n'est pas impossible, mais seulement incertain, que Luc ait la responsabilité de cette question maternelle et des lignes qui suivent, (2⁴⁸⁻⁵¹). Le mystère plein de suggestion que contiennent ces mots : *οὐ σιγήσαντες*, n'était certainement pas pour déplaire au 3^e évangéliste. Cela s'accordait bien avec cette attention scrutatrice qu'il avait, deux fois déjà, prêtée à Marie, (2¹⁹⁻³³), à l'endroit des événements qui présageaient pour son fils une extraordinaire destinée.

La main du rédacteur est plus visible dans le développement, (3¹⁰⁻¹³) qu'introduit une triple question, posée par les foules, les publicains, les soldats, au Baptiste qui leur prêchait pénitence ⁽¹⁾. La forme de ce petit morceau suffirait à rendre fort prudent sur son attribution à une source. Mais, en outre, il manque absolument dans les parallèles, (Mc. 1⁴⁻⁹, Mt. 3¹⁻¹³), et coupe en deux le discours du Précurseur, qui se suit plus naturellement en Mt. 3¹⁰⁻¹¹. Il altère son caractère prédominant de message au profit de recommandations diverses et particulières. A une déclaration d'une seule venue, qui n'était pas sans majesté, l'intercalation lucanienne substitue une scène complexe, plus variée, mais en réalité moins vivante. Le développement était facile, de montrer par des exemples concrets la réponse empressée des auditeurs aux menaces du Baptiste, puis de ramener alors l'enthousiasme des foules à sa juste mesure, par la reprise des déclarations johanniques sur le grand purificateur attendu.

1. Wernle, *Syn.* 84. 94, Holtzm., *Syn.* 327.

On ne voit rien, dans ces quelques lignes, qui révèle une donnée spéciale de la tradition. Au contraire, il est curieux de noter, que pour le rédacteur de ce petit passage, toute la morale semblerait consister dans le détachement des richesses. Τὰ ἐγόντα ὅτε ἐλεημοσύνην, entendrons-nous répéter aux pharisiens, soucieux de la pureté des coupes, καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστὶν (11⁴¹)⁽¹⁾. Les mains sont les mains d'Esau, remarquait le vieil Isaac, mais la voix est de Jacob. Ce serait le cas d'en dire autant. L'apparence est de Jean, ici, et de Jésus, là, mais n'est-ce pas, de part et d'autre, l'accent du même prédicateur⁽²⁾?

§ II. — Changements d'interlocuteur

Sans recourir aux interrogations artificielles dont il faisait si volontiers usage, Luc savait animer le dialogue par de simples changements d'interlocuteur. C'est ainsi qu'il introduit un peu de variété et de vie dans l'amas de morceaux hétérogènes, qui constitue le long discours du chapitre XII. Plusieurs de ces passages ont pu lui être transmis déjà rapprochés. Ainsi en est-il, au moins, de 12²²⁻³² et 12³³⁻³⁵, qui voisinent également dans le 1^{er} évangile, (Mt. 6^{20 s.}, 23-34); ainsi encore de 12³⁷⁻⁴¹ et 12⁴²⁻⁴⁷ qui se suivent en Mt. (24^{42-25¹}). On peut même découvrir, dans l'ensemble, une certaine unité factice. Ce chapitre aurait pu exister, en substance, dans la source des Discours. C'aurait été une longue exhortation eschatologique : le Royaume va venir, (12²⁻⁴), et les persécutions d'abord, (12⁴⁻⁶); mais ne vous souciez pas du temporel, (12⁶⁻³⁵) : préparez-vous à la Parousie, (12^{35-43¹}).

Le Discours finit par l'annonce du royaume, comme il avait commencé (12²). Mais on peut dire qu'il a commencé ainsi dans la rédaction de Luc, puisqu'il ne semble pas entendre le verset 2 de l'avènement messianique, et qu'il le fait précéder d'une recommandation contre l'hypocrisie des Pharisiens. Ce serait une raison de plus pour penser que le rédacteur a reçu un discours tout composé, dont il n'a pas toujours pris soin de discerner le plan. Il l'a marqué de ses préoccupations propres, sur l'emploi pieux de la richesse,

1. On se rappelle quelle différences présente le texte de Mt. (23²⁸) : il n'a pas, à beaucoup près, la même généralité.

2. Cf. 6^{24 ss.} et *supra* 126 n. 1, 127 n. 1.

(12²¹), ⁽¹⁾ et les degrés divers de responsabilité dans l'Eglise (12⁴¹⁻⁴⁹).

En tout cas, que Luc ait trouvé ou fait lui-même cette compilation, il s'est, du moins, soucié d'en alléger la lourdeur, et de l'animer un peu. Aussi change-t-il continuellement les interlocuteurs du Maître. Jésus parle devant une assemblée tout hétérogène, mais s'adresse successivement à telle où telle partie distincte de l'auditoire. C'est d'abord aux disciples, (12¹⁻¹³), puis à quelqu'un de la foule, dont l'intervention paraît surtout destinée à préparer la série de sentences sur le détachement. Jésus semble alors parler pour tous, (12¹⁵⁻²²). Il revient aux disciples, (12²²⁻⁴¹). Une question de Pierre lui permet de faire la part spéciale de ceux qui ont, pourrait-on dire, charge d'âmes dans l'Eglise ⁽²⁾. Puis c'est, de nouveau, à l'ensemble des disciples qu'il s'adresse, (12⁴⁹⁻⁵⁴), et enfin, expressément, aux foules, (12⁵⁴⁻¹³¹), dont l'affluence compacte était mentionnée dès le début, (12¹), aux foules, auxquelles convient, par dessus tout, le message essentiel du jugement.

On se rappelle ce dîner chez un pharisien, (14¹⁻²⁵), où Luc ⁽³⁾ a su placer une leçon à l'adresse des scribes, (14³), une parabole pour les invités, (14⁷), une recommandation à l'hôte, (14¹²). L'exclamation d'un des convives (14¹⁵) amène une nouvelle parabole du Maître sur le festin messianique. Exclamation ⁽⁴⁾ et parabole viennent ici artificiellement, malgré la similitude voulue ⁽⁵⁾ des énumérations contenues en 14¹³ et 14²¹ ⁽⁶⁾.

Mais l'exemple le plus intéressant d'interruption imaginée exprès pour animer le discours ⁽⁷⁾, est celle de ce scribe, qui s'écrie, au milieu des imprécations de Jésus contre les pharisiens : « Maître, en parlant de la sorte, c'est nous aussi que tu outrages » (14⁴⁵). Et Jésus reprend de plus belle, faisant face à l'adversaire nouveau : « A vous, aussi, scribes, malheur !

1. La parabole à laquelle Luc a donné cette pointe, ne visait pas le bon usage des richesses, mais simplement leur inutilité. Cf. Jül., *Gleichn.* II, 617.

2. Cf. *supra*, p. 152.

3. Jül., *Gleichn.* II, 246.

4. B. Weiss, *Lukas* 268.

5. Wernle, *Syn.* 85.

6. Cf. Mt. 22³.

7. Loisy, *Morc.* 188 s., Holtzm., *Syn.* 368.

etc. » Le jeu de scène est aussi artificiel que le cadre lui-même : un diner où les convives échangent entre eux, en guise de propos de table, de semblables aménités, un diner, où l'hôte lui-même est un pharisien, (11³⁷)⁽¹⁾. Le rédacteur semble considérer les scribes comme formant une catégorie distincte des adeptes du pharisaïsme, tandis qu'ils étaient, pour la plupart, pharisiens eux mêmes. Mt. (23¹⁻³⁴), ignore tout de ce cadre, et de cette répartition égale d'invectives entre deux groupes successifs d'interlocuteurs.⁽²⁾

Il arrive que les paroles prêtées au Christ par Luc ou par sa source débordent l'entourage actuel de Jésus. C'est mettre alors du mouvement dans le discours que de marquer le retour de la leçon au cercle réel du Maître qu'elle avait dépassé. Ainsi est suggérée la diversité des perspectives, et la différence des auditoires, le fictif, le prophétique, celui que l'Eglise prête au Christ, et le véritable, l'historique, celui du Nazaréen. Sans doute, Luc n'entend pas cette distinction de façon aussi abrupte. Il sent, du moins, et ne laisse pas de faire sentir que l'horizon de Jésus, à en juger par les discours qui lui sont attribués, était tantôt celui-là même, où il se mouvait actuellement, tantôt le plus vaste horizon des communautés futures.

Aussi, après avoir rapporté la déclaration entre ciel et terre sur la connaissance du Père par le Fils et du Fils par le Père, éprouve-t-il le besoin de ramener l'attention du Maître vers ceux qui l'entourent : Et s'étant tourné vers ses disciples, il leur dit, en s'adressant particulièrement à eux : « Bienheureux... » (10²³). — Peut-être en serait-il de même en 12⁴⁽³⁾. Le verset précédent semblait supposer que les moindres enseignements des missionnaires recevraient la publicité la plus grande. Luc constate qu'il n'en a pas été ainsi pour la prédication des Apôtres. Ce n'est donc point aux Apôtres que Jésus parlait : c'était déjà aux chrétiens de l'avenir. Et le rédacteur fait rentrer la suite du discours, sinon dans la perspective historique, au moins dans une perspective plus prochaine : « Mais je vous dis à vous, mes amis ». (12⁴). Reprise qu'on chercherait en vain dans Mt. 10²⁸. Il est vrai qu'on pourrait ne

1. *Supra*, 433.

2. Une des malédictions, celle que Luc place au début, prend simplement, dans son évangile, la forme d'un reproche. Quant aux *ouai* proprement dits, il y en a trois pour les pharisiens et trois pour les scribes.

3. Loisy, *Morc.* 103 s.

voir là, (12⁴), que le passage à un autre ordre d'idées : l'annonce des persécutions après celle des succès. Quelques lignes plus bas, une addition analogue ne sert qu'à introduire une pensée nouvelle (12⁸, cf. Mt. 10³²) (1).

Le cas paraît beaucoup plus net en L. 6²⁷. Après l'insertion de malédictions qui visent des absents, (6²⁴⁻²⁷), le rédacteur se voit forcé de ramener le discours à sa véritable adresse : « Mais je vous dis, à vous qui m'écoutez (2) ».

§ III. — Allégorisation

Ce n'est pas une des moindres façons d'animer le discours que de traiter les paraboles en allégories, puisqu'ainsi l'orateur et les auditeurs sont censés s'entretenir, non plus de gens et de choses tout imaginaires, mais de réalités, de personnes, qui existent, et qu'on reconnaît sous le voile transparent de la fiction. Tous les Synoptiques ont allégorisé. Les rédacteurs évangéliques qui les précédaient, et la tradition orale, vivante, des communautés, les avait, depuis longtemps, devancés dans cette voie. Cela n'empêche pas qu'on ne puisse, dans une large mesure, reconnaître la contribution apportée par Luc à ce travail.

On s'étonnait que les disciples de Jésus ne jeûnassent pas comme ceux du Baptiste. Au lieu de la réponse qui se trouvait en Mc : « Les fils de la chambre nuptiale [c. à d. les garçons d'honneur], peuvent-ils jeûner tandis que le marié est avec eux ? » (Mc 2¹⁹, cf. Mt. 9¹⁵), on lit dans le 3^e évangile, (5³⁴) : « Est-ce que vous *pouvez faire* jeûner etc... » Les disciples se trouvent assimilés aux compagnons de l'époux. La comparaison primitive est nettement inclinée vers l'allégorie.

C'est également de ce côté qu'est orientée la parabole suivante. Au lieu d'un manteau et d'une pièce d'étoffe, (Mc 2²¹ Mt. 9¹⁶), Luc compare entre eux deux manteaux, (5³⁶), ce qui correspond mieux au double genre de vie de Jean-Baptiste et de Jésus. Il ne s'agit plus de mettre un morceau neuf à un manteau vieux, mais de déchirer le manteau neuf, pour en coudre une pièce au vieux. L'idée deviendrait saugre-

1. Harn., *Sprüche* 60 s.

2. Holtzm., *Syn.* 341; Loisy, *Disc.* 67 s.; Harn., *Spr.* 46; cf. Mt. 5⁴⁴.

nue si elle n'était allégorique. Au lieu d'illustrer simplement l'incompatibilité du neuf et du vieux, le rédacteur justifie les disciples du Baptiste de ne pas renoncer au jeûne, comme ceux de Jésus ⁽¹⁾. Cette absence de pratiques austères est un trait isolé du nouvel ordre de choses, qu'il ne faut pas gâter en le mutilant. Plutôt que de l'adopter incomplètement, mieux vaut garder sans mélange, homogène, l'ancienne économie. Cette interprétation est recommandée encore par la comparaison du vin vieux et du vin nouveau, que Luc ajoute un peu plus bas, (5³⁹) ⁽²⁾ : les disciples de Jean ont le droit de trouver la vieille manière préférable à la nouvelle ⁽³⁾.

La parabole du Semeur était traitée en allégorie bien avant que Luc ne la rapportât. Il n'y a pas lieu d'épiloguer sur ce détail, à savoir, qu'il insiste, un peu plus expressément que les parallèles, sur l'identification de la bonne terre et de l'âme bien disposée : τὸ δὲ ἐν τῇ καλῇ γῇ οὗτοί εἰσιν οἵτινες ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ κ. τ. λ. ⁽⁴⁾ (L. 18¹⁵).

Il n'est pas douteux que, dans la parabole de la lampe, le trait final, particulier à Luc et reproduit par lui les deux fois qu'il cite cette sentence ⁽⁵⁾, ne soit une allusion à lumière répandue par l'Evangile sur les nouveaux convertis. Que cette addition vienne, ou non, du dernier rédacteur, il ne l'a pas maintenue, — contrairement à ce qu'il lisait dans Mc, — sans intention d'allégorie ⁽⁶⁾,

En rapportant la comparaison de l'homme vigoureux dont il faut avoir raison d'abord, avant de mettre sa maison au pillage, (Mc 3²⁷, Mt. 12²⁹), Luc, (11^{21.22}), fait mieux ressortir l'opposition entre le fort et le plus fort : il dégage bien ainsi la pensée primitive. Mais il dramatise la scène et s'étend triomphalement sur l'épilogue. C'est qu'il y décrit la victoire de Jésus ⁽⁷⁾.

On a déjà remarqué comment le rédacteur appliquait spé-

1. Holtzm., *Syn.* 337.

2. Il n'a pas créé cette sentence. Il l'a placée. (Jül., *Gleichen.* II, 201.)

3. Wernle, *Syn.* 14. Cf. cependant Loisy, *Syn.* I, 502-504.

4. Les mots soulignés sont absents de Mc 4²⁰ et de Mt 13³³.

5. « Pour que ceux qui entrent, voient la lumière », L. 8¹⁶, 11³³, et. Mc 4²¹, Mt. 5¹⁵.

6. Harnack, *Sprüche* 42 : « οἱ εἰσπορευόμενοι ist lukanisch, s. c. 8¹⁶; Act. 3. 2; 28.30., Dass er das Licht nicht den Hausgenossen, sondern den Eintretenden scheinen lässt, ist augenscheinlich... eine Verbesserung; vielleicht denkt er an die Mission (?) ».

7. Comparer les derniers mots de Luc et Is. 53¹².

cialement aux chefs de la communauté, la parabole de l'intendant fidèle, (12⁴¹⁻⁴⁹)⁽¹⁾, et trouvait dans l'exemple du gérant malhonnête, (16¹⁻⁹), une exhortation à l'aumône, (16⁹⁻¹³)⁽²⁾. Dans la parabole de l'adversaire avec lequel il faut se réconcilier à temps, la touche allégorisante est trop légère pour qu'on doive y insister. Ἀπὸ ἀλλήλων, (12⁵⁸), signifie plutôt : « échapper à », que : « composer avec ». Il se pourrait que le rédacteur entendit conseiller de se soustraire aux prises du diable avant qu'il n'ait amené le coupable au tribunal de Dieu : ἐπ' ἄρχοντα⁽³⁾.

C'est une allusion à la vocation des Gentils⁽⁴⁾, dans la parabole du festin, que le second appel adressé, sur l'ordre du Maître, non plus seulement aux malheureux des places et des carrefours, mais à ceux des faubourgs et des routes, (14²³). Mt. (22⁹⁻¹⁰), ne mentionne qu'une seule tournée de ces invitations de dernière heure. La déclaration finale, spéciale à Luc également, appuie sur l'exclusion du peuple qui avait été d'abord choisi, (L. 14²⁴)⁽⁵⁾.

Après l'introduction qui fait de la parabole des mines un avertissement contre l'illusion d'une parousie trop prochaine, et donne déjà la note tout allégorisante de la rédaction (19¹¹), Luc facilite l'identification entre le propriétaire de la parabole et Jésus⁽⁶⁾. C'est un homme de noble race. Il part au loin. Il s'en va recevoir une couronne pour revenir ensuite (19¹²). Les concitoyens le prennent en haine et lui envoient dire qu'ils n'en veulent pas pour roi (19¹³). Mais il revient, paré de la dignité royale (19¹⁵). Il fait égorger en sa présence ceux qui n'ont pas voulu qu'il régnât sur eux (19²⁷). Et comme si toutes ces allusions n'étaient pas assez transparentes⁽⁷⁾, Luc d'ajouter : « Parlant ainsi il poursuivait sa marche : il montait à Jérusalem » (19²⁸). Autant de traits qui forment surcharge

1. *Supra* 152.

2. *Supra* 150.

3. Jül., *Gleichn.* II, 245; Loisy, *Disc.* 54; cf. Mt. 5²⁵.

4. Holtzm., *Syn.* 382; Jül., *Gl.* II, 423. — B. Weiss en convient, *Lukas*, 269, n. 1, tout en attribuant ce supplément d'allégorie à sa troisième source lucanienne, dite L, dont il a taillé la part si prodigieusement (cf. *ib.* tout le ch. IV).

5. B. Weiss (*ib.* 269, n.) laisse à Luc lui-même la responsabilité de cette dernière addition.

6. Wernle, *Syn.* 78 s.

7. B. Weiss estime qu'un lecteur palestinien seul pouvait s'y reconnaître (*Lukas* 270). Il en conclut que Luc n'a pu les inventer. On peut n'être pas de son avis.

à la parabole proprement dite, et qui restent particuliers au 3^e évangile (*cf.* Mt. 25¹⁴⁻³¹). Il se peut que tel ou tel d'entre eux ait déjà été fourni au rédacteur par les développements de la tradition. Mais son introduction et sa conclusion ne permettent pas de douter qu'il n'ait marché résolument lui-même dans la voie de l'allégorisation.

Les retouches allégoriques de la parabole du festin, en Matthieu (22¹⁻¹⁵), ne sont pas sans analogie avec celles qu'on vient de relever dans la parabole lucanienne des mines. La ressemblance provient, semble-t-il, non de ce qu'un récit allégorique sur la révolte et la punition des sujets d'un certain roi, après avoir existé à part, aurait été amalgamé, par Mt. avec une parabole, et par Luc avec une autre⁽¹⁾, mais simplement de ce que les mêmes préoccupations communes, générales, d'allégorisation messianique, ont agi des deux côtés. Dès lors, il devenait tout naturel qu'il fût question de roi, de sujets rebelles, de châtimement par les armes. L'échec du Christ auprès de son peuple, la ruine de Jérusalem, y avait-il souvenirs plus obsédants, pour les fidèles de la fin du premier siècle? Il faut bien que les rédacteurs se rencontrent, puisqu'ils s'inspirent aux mêmes faits. Mais ils se rencontrent assez peu pour rendre superflue, imprudente, l'hypothèse d'une source écrite commune, de cette allégorique histoire. Ici, c'est l'idée du repas, là, celle du départ temporaire, qui a rendu inévitable l'allusion au Messie. Le principal personnage est, d'un côté, le père du prince, c'est-à-dire Dieu, (Mt. 22^{1ss.}), de l'autre, (L. 19¹²), le candidat à la royauté, le Christ lui-même. Ici, les révoltés s'en prennent aux serviteurs du roi, (Mt. 22⁶) : ils en deviennent les meurtriers : leur châtimement n'exige pas moins qu'une expédition militaire et l'embrasement d'une ville (Mt. 22⁷). Là, au contraire, l'outrage n'a consisté que dans l'envoi d'un message insolent, et il n'est question ni d'incendie, ni de pierre, bien que la simple mention du massacre des coupables, (L. 19²⁷), vise probablement les mêmes faits historiques, outre la revanche définitive du Christ au grand jugement. On n'est donc pas fondé à supposer un morceau allégorique, substantielle-

1. C'est ce que suppose Harnack, *Sprüche* 84. 83. Encore se voit-il forcé d'admettre que ce sont deux versions différentes de la même parabole, qui auraient été ainsi fondues, l'une, par Mt., avec l'histoire du festin, l'autre, par Luc, avec celle des mines.

ment unique et d'abord indépendant, à la base de ces deux ensembles de retouches allégorisantes. Rien n'explique mieux leur divergence, avec leur analogie, que l'action double et indépendante d'une tendance commune, s'exerçant sur le même thème à des occasions diverses.

La parabole des vignerons en révolte faisait assez nettement allusion à l'attitude des Juifs envers Jésus, (Mc 12¹⁻¹², cf. Mt. 21^{33-22¹}, L. 20⁹⁻²⁰), pour qu'on ne soit pas surpris de voir Luc ajouter quelques traits à cette allégorie. C'est pour longtemps que le Maître s'absente ⁽¹⁾. Il y a lieu d'y voir une allusion aux longs siècles de l'histoire juive, plutôt qu'à la Parousie, puisque le Maître de la vigne représente ici Dieu, et non le Christ (cf. 20¹²). Si l'héritier est emmené hors de la vigne avant d'être mis à mort (20¹⁵, *contra* Mc 12⁸), c'est peut-être parce que le supplice de Jésus eut lieu en dehors de Jérusalem. En tout cas, l'application de la vengeance du Maître au peuple d'Israël est soulignée par l'exclamation que le rédacteur prête aux auditeurs de la parabole : « Qu'il n'en soit rien ! » (20¹⁶), et par l'addition du verset 18, après la citation sur la pierre angulaire : qui s'y heurte, s'y brise.

1. Pour l'expression cf. L. 8²⁷, 23⁸.

CHAPITRE III

RÉCITS DÉVELOPPÉS

Dans son travail de dramatisation, Luc ne pouvait s'en tenir aux modifications légères du décor ou des jeux de scène. Doué d'un talent beaucoup plus souple et plus original que celui de Matthieu, il était capable de développer les épisodes traditionnels, en en donnant une représentation plus complète et plus vivante. Il pouvait composer en récit dramatique et lié, des données éparses ou abstraites.

§ I. — Récits de l'enfance

Quelle est sa part dans le récit de l'enfance (1⁵-3¹)? S'il reste actuellement impossible de la déterminer toute, il ne l'est pas de circonscrire au moins le champ où a pu s'exercer son imagination créatrice, ni de marquer les endroits où l'art rédactionnel affleure de plus près au texte et se montre.

La tâche se trouverait simplifiée, si l'on devait reconnaître, tout le long de ce récit, et transparente encore à travers le grec lucanien, la trame d'un document écrit de langue araméenne. Mais ce serait, il semble, une illusion. Plus un récit fourmille en tournures hébraïques, comme c'est le cas dans les deux premiers chapitres du 3^e évangile, moins on a le droit d'invoquer l'hypothèse d'une source araméenne, car il n'y avait pas précisément abondance d'hébraïsmes dans l'araméen d'alors. Même quand les rabbins avaient recours à des expressions empruntées à l'hébreu, il est étonnant de voir combien ils se montraient indépendants de la langue de l'Ancien Testament. Ce qu'on appelle hébraïsmes de Luc, ce sont « grécismes de la Septante »⁽¹⁾. On a remarqué qu'il

1. Dalman, *Worte* I, 33; Loisy, *R. Cr.* 98 II, 485; Holtzm., *Syn.* 19; M. Bebb, *Hastings* III, 170; Th. Zahn, *Einleit.* II, 400, a relevé spécialement de ces prétendus hébraïsmes dans les *transitions* où c'est bien Luc, évidemment, qui écrit.

contrefait le style de Marc là même où il le corrige, dans les chapitres ultérieurs de l'évangile⁽¹⁾. Dans les deux premiers, c'est la langue biblique qu'il se complait à imiter⁽²⁾. Ainsi les réviseurs anglicans de la Bible au XIX^e siècle ont-ils voulu s'en tenir à l'anglais du temps d'Elisabeth. De part et d'autre, c'est un phénomène analogue d'adaptation consciente à une langue déjà consacrée⁽³⁾.

Non seulement une source écrite araméenne ne peut être légitimement supposée, mais on reconnaît, bien au contraire, à travers ses artifices mêmes, la propre manière de l'évangéliste. L'assimilation aux façons de parler de la Septante ne se rencontre pas, en effet, uniquement dans ce passage. Elle est un des traits particuliers de la langue lucanienne, et si l'évangile présente environ 120 mots que Luc, seul des Synoptiques, a en commun avec la version d'Alexandrie, on n'en compte pas moins de 230, également, dans les Actes⁽⁴⁾. En outre, ce qui, dans les deux premiers chapitres du 3^e évangile, n'accuse pas une imitation de la Septante, se trahit comme appartenant au vocabulaire et au style particuliers du dernier rédacteur⁽⁵⁾. Quelle base restera-t-il pour étayer l'hypothèse d'une source écrite⁽⁶⁾ ?

Ce n'est pas à dire, évidemment, que Luc ait composé librement ces deux chapitres sans autre tradition que celle de la conception virginale et de la naissance à Bethléem. Sans

1. Harnack, *Lukas* 66. 152.

2. Harnack, *ib.* ; S. B. A., 1900, 556, n. 2, *Apostelgesch.* 17 ; Jül., N. Lin. 63.

3. Moulton, *Gramm.* 18.

4. Vogel, *Zur Charakter.* 16.

5. Wernle, *Syn.* 102 ; Harnack, *Lukas* 74. 75.

6. *Contra.* v. g. Stanton, *Hastings* II, 242 ; Dewitt-Burton, *Principles*, 49 ; B. Weiss, *Lukas* 195 ; Conrady, *Kindheilgesch.*, etc. — Loisy, *Syn.* I, 277, admet à la base des récits lucaniens de l'enfance un document palestinien, écrit en grec. Son existence lui paraît « à peu près certaine », à raison de « la précision des renseignements sur les coutumes du temple et les observations légales », et de « l'esprit même des récits ». Mais l'un et l'autre peuvent s'expliquer par le pays d'origine de la légende, sans qu'il soit peut-être nécessaire de la supposer déjà rédigée avant la composition du troisième évangile. En outre, ni cette légende n'est une, ni cette précision impeccable. Comme le note Loisy lui-même, (*ib.* 285), Zacharie est censé entrer seul dans le sanctuaire, alors que, selon l'usage, cinq prêtres procédaient ensemble à la cérémonie de l'encensement. (Ils donnaient au peuple, en sortant, une bénédiction : le rédacteur ne paraît pas y avoir songé davantage.) Cette inconsciente liberté avec les circonstances réelles de la scène s'explique mieux de la part de Luc travaillant sur des données orales, que celle de ce rédacteur palestinien auquel Loisy veut rapporter l'honneur des détails techniques du récit. — Je n'insiste aucunement sur l'emploi large, et lucanien plus que palestinien, du nom de la Judée en 1^{er}.

doute, il y a une sorte de parallélisme entre le récit de l'enfance du Baptiste, et celle de l'enfance de Jésus. Mais la part faite à Jean est beaucoup trop considérable pour que cette moitié de la légende ait été créée par l'écrivain évangélique. Il aurait plutôt assigné au Précurseur une place plus modeste, mieux en rapport avec sa dignité, toute subordonnée à celle de Jésus ⁽¹⁾.

Ce n'est pas Luc qui a inventé l'apparition de l'ange à Zacharie, la surdité du père incrédule, les circonstances essentielles de la circoncision de Jean. Ces épisodes dépendent les uns des autres, et se composent de traits trop particuliers, trop indifférents à la suite du récit, pour avoir été créés par le rédacteur. Il n'en va pas de même du cantique de Zacharie. Il est tout entier composé de citations bibliques, sauf le verset 70 qui correspond au verset 55, dans le *Magnificat*, et le verset 77, dont l'esprit comme l'expression sont encore visiblement lucaniens ⁽²⁾. Ce cantique sacerdotal paraît sortir de la même plume que le cantique, également artificiel ⁽³⁾, placé dans la bouche d'Elisabeth ⁽⁴⁾. Bien qu'il emprunte la forme d'un psaume, les trois premières strophes du *Benedictus*, (1⁶⁸⁻⁷⁶), « forment une période unique, complexe, de bonne grécité, qui fait le plus grand honneur au compositeur du prologue (L 1¹) et de mainte autre période grecque excellente ⁽⁵⁾ ».

On a reconnu pour vraisemblable que la tradition livrait à Luc l'histoire de l'apparition de l'ange à Zacharie, de son incrédulité punie, de la nativité et circoncision pleines d'allégresse de Jean le Baptiste. Il y a lieu de se demander si le parallélisme de l'enfance de Jésus avec celle du Précurseur n'a pas été artificiellement accusé, soit dans la mise en scène de l'Annonciation, soit dans celle de la joyeuse naissance, soit

1. Moore, *Cheyne* III, 3342 s.

2. V. g. 1⁵¹⁻⁶⁵.

3. Harnack, *S. B. A.* (1900), 553-555.

4. Le groupement des centons qui composent le *Magnificat*, serait-il antérieur à Luc? Mais ce groupement n'a pas existé sans une rédaction quelconque. Or le tout de la rédaction se trahit comme lucanien (Harn., *ib.* 549).

5. Harn., *ib.* 538-556, a rendu probable que le *Magnificat* était donné par Luc pour un cantique d'Elisabeth. Entre autres indices, les mots *ἐν αὐτῇ*, au verset 56, paraissent très favorables à cette hypothèse. *Idem*, Conrady, *Kindh.* 48-51. Loisy, *Syn.* I, 303-306. La question avait été abordée déjà par Fr. Jacobé (*R. H. L. R.*, sept. oct. 1897), qui inclinait vers l'attribution à Elisabeth. *Contra*, Durand, *R. Bib.* 1893, p. 74-77.

6. Harn., *Lukas* 152. C'est moi qui traduis.

encore dans le cantique de Siméon, qui fait pendant à celui de Zacharie. Mais on reconnaît à d'autres signes les combinaisons du rédacteur.

Le message de Gabriel à Marie, (1²⁶⁻³⁹) se compose de deux parties bien distinctes, qui paraissent correspondre à deux étapes de la tradition. Dans la première, le Christ est présenté comme le fils de David, dans la seconde, comme le fils de Dieu. Ici, il n'est pas question d'une conception virginale. Là, au contraire, elle est explicitement mentionnée. Sauf une allusion en 1³³, (1) on n'en entendra plus parler. La question de Marie à l'ange, (1³⁴), est inexplicable, puisqu'elle est fiancée à Joseph : elle ne saurait donc s'étonner qu'on lui prédise un enfant. Les versets 1³⁴⁻³⁸ forment comme une intercalation dans le récit, qui reprend très naturellement avec la réponse de la jeune femme : « Voici la servante du Seigneur ». Toutefois, ces quelques lignes ont trop de points de contact avec le contexte, pour qu'on puisse en contester à Luc la paternité, comme s'ils lui étaient postérieurs. A l'annonce de la conception virginale se rattache l'exemple de la maternité d'Elisabeth, la femme stérile. Ce prodige serait bien inutile à invoquer, s'il ne s'agissait pour Marie que d'un enfantement naturel. D'autre part, la démarche empressée de la vierge allant visiter sa cousine, suppose qu'elle a entendu parler de sa miraculeuse grossesse. Le passage 1^{34.35} est donc soudé, — par 1^{36.37} qui en est inséparable, — à la fois à ce qui précède, (1²⁵⁻²⁶), et à ce qui suit, (1³⁹⁻⁵⁷). Il semble raisonnable d'y voir un développement apporté par Luc à la tradition primitive d'après une tradition postérieure, celle de la virginale conception. Le point de suture est visible. C'est la question bizarre de Marie, utile seulement pour l'introduction de la donnée secondaire. Ce n'est là qu'un nouvel exemple d'interrogation artificielle employée par le rédacteur à la jonction de deux morceaux. — L'étonnement de Marie correspond à celui de Zacharie, et le signe merveilleux auquel l'ange se réfère,

1. « Etant le fils, à ce qu'on croyait, de Joseph » : ὡς ἐνομίζετο. — M. Vernes ne croit même pas qu'il soit fait là une allusion à la paternité putative de Joseph. Luc entendrait seulement donner la généalogie qui va suivre comme une tradition, (ὡς ἐνομίζετο), sans en garantir personnellement tous les détails. (Hautes Etudes. Cours oral, janvier 1908). Je n'oserais souscrire à cette opinion.

fait pendant à celui dont il avait confirmé sa déclaration au prêtre incrédule.

La visite de Marie à Elisabeth achève la soudure, à la fois pragmatique et chronologique, des deux moitiés parallèles du récit, celle qui s'occupait de Jean, (1^{5-26, 57-21}), et celle qui concerne Jésus (1^{26-39, 21 ss.}), celle qui traitait des conceptions (1⁵⁻³⁹), et celle qui raconte les naissances (1^{57, 239}). Aussi cet épisode peut-il bien être, — je ne dis pas légendaire : cela est assez évident, — mais précisément lucanien. L'hypothèse semble recommandée par le caractère linguistique de tout ce passage (1³⁹⁻⁵⁷)⁽¹⁾, et l'esprit de ferveur tressaillante⁽²⁾, d'humilité⁽³⁾ et de miséricorde⁽⁴⁾; qui l'anime en entier.

La question de Marie à Gabriel, (1⁴¹), avait servi au rapprochement des deux traditions sur Jésus, fils de David, et Jésus, fils de Dieu par voie de conception virginale. La Visitation venait d'assurer l'enchaînement des deux cycles légendaires, des Enfances du Précurseur et du Messie. Le dénombrement de l'empire romain va remplir un rôle absolument analogue pour relier la donnée messianique, concernant la naissance du Christ à Bethléem, avec le fait des origines nazaréennes de Jésus. Il est plus facile de voir un expédient lucanien⁽⁵⁾, qu'une tradition un peu antique et d'origine juive, dans le synchronisme inexact, ⁽⁶⁾ établi, par le rédacteur, entre la venue au monde du Messie et le recensement de Quirinius. Pourquoi supposer, aussi, que Joseph devait se rendre dans la cité de David, son lointain ancêtre, et que Marie, sur le point d'accoucher, l'accompagnait néanmoins en ce voyage, si ce n'est pour amener Jésus là où un verset fameux de Michée⁽⁷⁾ semblait marquer la place de sa naissance⁽⁸⁾ ?

1. Harnack, *Lukas* 138-143.

2. 1^{39, 41, 44, 47}.

3. 1^{43, 48, 51-54}.

4. 1^{47-51, 59-56}.

5. Soltan, *Geburtsgesch.* 14.

6. B. Weiss, *Mc, Luc, Meyer*, 323 s.; O. Holtzm., *Neutest. Zeitgesch.* 121; H. Holtzm., *Syn.* 315-317. *Contra* Ramsay : *Was Christ born at Bethleem ?* — Compte-rendu de Sal. Reinaeh, *R. Cr.* 99, I. 358. — On sait combien l'évangéliste aime à rattacher son récit à la trame de l'histoire générale; cf. 3¹⁻³ et *supra* 118 s.

7. Michée 5⁴; cf. *supra* 27, n. 7.

8. Le recensement ne put avoir lieu qu'après la déposition d'Archélaüs, qui arriva en l'an 6 après J.-C., et, de fait, en l'an 6-7, il y eut, sous Quirinius, un recensement en Judée, mais il ne pouvait atteindre les Galiléens, sujets d'Antipas. Il devait se faire à la résidence actuelle des habitants, et

La mention de l'hôtellerie et celle de la crèche, qui se rapportent à cette donnée, n'ont pas de meilleurs titres à passer pour les éléments d'une tradition antélucanienne. L'épisode des bergers n'inspire pas beaucoup plus de confiance. Il peut sembler une illustration dramatique de cette idée : « les pauvres sont évangélisés » (7²²), et un pendant factice des scènes de joie qui entourèrent le berceau du Précurseur, (1¹⁴⁻⁵⁸). On ne saurait toutefois affirmer que Luc n'a pas trouvé de légende pastorale bethléémite, analogue à la légende des Mages que rapporte Matthieu.

La rencontre de Siméon et d'Anne la prophétesse avec Jésus enfant, présenté au temple, paraît reposer sur une tradition antérieure à la rédaction de notre évangile⁽¹⁾. Cette vraisemblance ne garantit aucunement l'origine antélucanienne du cantique placé dans la bouche de Siméon, (2²⁹⁻³³). Il est parallèle à celui de Zacharie. Les deux derniers versets présentent un caractère d'universalisme très accusé. L'étonnement du père et de la mère (2³³) répond à celui qu'ils manifesteront quand Jésus, trouvé au temple, parlera de sa mission. et à celui dont se sont trouvés saisis les témoins des scènes merveilleuses de la naissance à Bethléem, (2¹⁸⁻²⁰).

Chaque fois que le rédacteur signale semblable étonnement, on peut le trouver injustifié, invraisemblable après la scène de l'annonciation, même allégée du dire relatif à la conception

non à celle de leurs aïeux. C'est Joseph qui représentait Marie devant l'autorité romaine : la mère de Jésus n'avait pas à se présenter personnellement. On peut conclure avec Von Soden, *Cheyne* I, 808 : Je traduis : « Le récit de Luc repose donc sur une série de méprises. Une erreur chronologique n'est pas sans analogues dans Luc. Le cas de Theudas (Actes 5^{36f.}), est bien connu et la collecte pour les pauvres dans les Actes 11²⁸*, est peut-être confondue avec celle des Actes 21, tandis que la combinaison des différentes famines au temps de Claude en une famine universelle (Actes 11²⁸), est analogue de très près au cas du recensement ».

1. Wernle, *Syn.* 105. — On nous excusera de mentionner, à titre de pure curiosité, une opinion de Lindemann, (*Meili's Theol. Ztschr. aus der Schweiz*, 1896, II, 107). Il voit dans Anne, la « bénie de Dieu », une figure de Sion qui attend le Rédempteur. Il appuie cette considération de toute une arithmétique symbolique. Anne est née il y a 103 ans, (enfance 12 + mariage 7 + veuvage 84) c'est-à-dire, si l'on compte par semaines d'années, en 721 avant J.-C., quand disparaissait le royaume du Nord, et que Sion pouvait commencer d'attendre le salut. Elle s'est mariée après douze semaines d'années, c'est-à-dire (721-84) en 637, au temps plein d'espérances du pieux roi Josias. Elle devint veuve après sept semaines d'années, en 588, et resta veuve quatre-vingt-quatre semaines d'années, c'est-à-dire (588 — (84 × 7) = 0), jusqu'à la naissance du Christ. L'auteur ajoute que « ce n'est pas de la magie ! »

miraculeuse du Christ. Si l'incohérence avait été, pour Luc, telle qu'elle nous paraît, n'allons pas imaginer qu'il ait pu hésiter à la faire disparaître. Mais il n'envisageait pas les choses de ce point de vue. Il se souciait moins d'exactitude et de logique, que de l'effet de son tableau. Ces indications qui, en stricte histoire bien liée, seraient inconciliables entre elles et avec ce qui précède, ne s'accusent nullement comme les restes intangibles de morceaux traditionnels, indépendants, les uns des autres, et du message de Gabriel à Marie. C'est bien plutôt la notation factice d'impressions, qui ne sont prêtées aux personnages du récit, que pour atteindre plus sûrement les lecteurs eux-mêmes, et leur communiquer les sentiments d'une attente mystérieuse, vénératrice, émue, à l'égard des faits et gestes postérieurs du Christ. C'est comme une façon de préparer, non pas l'intelligence seule, mais la sensibilité, aux émerveillements futurs ⁽¹⁾.

Sauf la restriction qu'on vient de faire pour l'inintelligence étonnée des parents de Jésus et le petit dialogue final où elle s'exprimait (2⁴⁸⁻⁵²), sauf, peut-être aussi, quelque exagération de l'effet produit sur les rabbins par la sagesse de leur jeune interlocuteur (2⁴⁷), l'épisode de Jésus au temple a chance de reposer sur une tradition palestinienne antérieure au 3^e évangile, comme celle qui rapprochait Siméon et la prophétesse de l'enfant-Christ ⁽²⁾.

Si l'on essaie de résumer quelle semble avoir été la part propre de Luc dans son récit de l'enfance, on doit reconnaître d'abord que la rédaction, la forme littéraire, lui en revient toute, ainsi, probablement, que la composition des trois cantiques. Il a su relier étroitement les histoires relatives au Baptiste, avec celles qui concernent Jésus, la tradition sur l'origine davidique du Christ avec celle de la conception virginale, les

1. Non moins artificieuse est peut-être l'insistance de Luc, à marquer combien épais était le voile, qui cachait, aux yeux des disciples, le sens des prophéties relatives à la Passion. Qu'on veuille comparer L. 9⁴⁵ avec Mc 9³². L. 18³¹ est spécial au troisième évangile. Appuyer de la sorte sur l'aveuglement quasi-miraculeux des disciples, c'était rendre les prophéties de la Passion plus dramatiques, souligner leur importance, et préparer la place qu'elles vont occuper bientôt parmi les preuves de la Résurrection, (24²⁵⁻²⁸, 41-47).

2. Wernle, *Syn.* 105, 106; Holtzm. (*Syn.* 18) note également le caractère particulier de ces légendes (2²¹⁻³¹). Elles reposent sur des supposés moins compliqués et plus naïfs que ceux des récits qui précèdent.

légendes de Bethléem avec l'habitation à Nazareth des parents de Jésus. Il est croyable que, dans ce but d'artificielle soudure, il a inventé la question de Marie à Gabriel, l'épisode de la Visitation, et, plus encore, le motif du déplacement qui amène Joseph, avec Marie enceinte, dans la cité natale de David. Il peut avoir créé ou amplifié la scène des bergers. De façon générale, il semble avoir développé l'enfance de Jésus, d'après un parallélisme assez suivi avec les légendes de l'enfance johannique.

Faut-il aller plus loin ? Aurait-il utilisé, pour les scènes de Bethléem et de la purification, une vieille légende bouddhique, supérieurement retravaillée ? L'habileté que supposerait une telle adaptation ne créerait pas une objection précisément redoutable, contre l'hypothèse d'un travail rédactionnel lucanien ⁽¹⁾.

A la naissance de Gotama, le sage Asita voit la troupe des dieux qui se réjouissent. Ils chantent le bonheur qu'apporte aux hommes le futur Bouddha. Sur leur indication, Asita se rend dans la ville des Sakias. En présence de l'enfant, il pleure et se réjouit, à la fois, parce que c'est là un homme hors de pair, mais que lui-même, Asita, mourra, avant de le voir prêcher la doctrine du salut ⁽²⁾. On n'a pas le droit de traiter Asita comme un décalque de Siméon ⁽³⁾. La chronologie s'y oppose. Est-ce Luc qui, en Asie-Mineure plutôt qu'en Palestine, aurait rencontré la légende bouddhique ? Cela n'est pas impossible *a priori*, car, pour citer un savant dont la compétence en la question est exceptionnelle, on ne saurait négliger absolument « la tradition bouddhique, attestée par les inscriptions, qui fait pénétrer les missionnaires bouddhistes dans les pays yavanas, c'est-à-dire helléniques, dès le III^e siècle avant J. C... Tous les faits, la numismatique et l'art aussi bien que les textes, attestent des relations intimes entre l'Inde et l'Asie Antérieure à l'entour de l'ère chrétienne » ⁽⁴⁾.

1. M. L. de la Vallée Poussin semblerait le croire. *Rev. Bib.* (juillet 06). 367. Cet article sur le livre d'Edmunds (*Buddhist and Christian Gospels*), mérite, au reste, d'être consulté. — On trouvera les textes bouddhiques et évangéliques colligés dans Metzger et de Milloué : *les quatre évangiles*. Pour le cantique de la nativité cf. p. 75, 82-84 : pour la visite d'Asita, p. 99-122.

2. Sutta-Nipāto, 679-700.

3. Aiken (*Bouddhisme...*, trad. franç. 324) inclinerait à le faire.

4. Sylvain Lévi, *R. Crit.*, 01, II, 21^r.

Si Luc avait connu la légende indienne, il aurait alors divisé le rôle d'Asita et multiplié les communications célestes, en faisant adresser aux bergers le premier message porté par les anges, puis à Siméon un message nouveau de l'Esprit Saint. Il est à noter que dans l'Abhinischkramanasutra, la scène entre Asita et l'enfant, suit la venue au temple des parents du bouddha. Dans le Buddhatscharita, il est question, avec les louanges d'Asita, de bénédictions de vieilles femmes, que rappellerait, dans l'évangile, le rôle de la prophétesse Anne. La croissance physique et morale du héros se trouve également signalée, en des termes qui ne sont pas sans analogie avec ceux de Luc. « Comme la lumière du soleil ou de la lune croît progressivement, ainsi l'enfant du roi grandissait de jour en jour en perfection spirituelle et en beauté », ou, d'après l'Abhinischkramanasutra : « Ainsi l'enfant grandissait peu à peu et croissait en force ». ⁽¹⁾ Il est difficile de ne pas songer aux versets 40 et 52 du chapitre II de l'évangile.

Mais ne seraient-ce pas là rapprochements fortuits, explicables par la similitude du thème à développer de part et d'autre ? On ne saurait confirmer ces discutables indices par le grand nombre des autres parallèles institués entre les soutras pâlis et les textes évangéliques ⁽²⁾, car la plupart de ces parallèles, y compris même celui des tentations du bouddha et de Jésus ⁽³⁾, ont encore bien moins de vertu convaincante ou de vraisemblance spécieuse ⁽⁴⁾. Dans le cas particulier des récits de l'enfance, si séduisante que paraisse, au premier abord, l'hypothèse d'un emprunt, il convient de ne pas incliner trop vite à reconnaître, entre les deux légendes, un lien de parenté. Pareille dépendance demeure, en définitive, absolument problématique ⁽⁵⁾.

1. Je cite d'après R. Seydel, *Buddhaleg.*, 34.

2. Edmunds, *Buddhist and christian Gospels.*

3. Windisch, *Mara und Buddha*, 214-220.

4. J. Réville, *Rev. d'H. des Relig.* 06, 251 s.

5. On rapprocherait à plus juste titre l'annonce de la naissance de Jésus, faite aux bergers, en L. 2^{10s.}, de la langue des inscriptions d'Asie-Mineure, notamment de Priène, d'Apamée, d'Halicarnasse, en l'honneur de la naissance d'Auguste (Harnack, *Reden u. Aufsätze* I, 301-317 ; Soltau, *Geburtsgesch.* 18 s., 31-36 ; Harnack, *Mission*, 192). De part et d'autre mêmes présages de paix, mêmes expressions de « Sauveur » et de « bonne nouvelle ». On notera que ce terme de « Sauveur » était appliqué à Dieu dans l'Ancien Testament, mais non pas au Messie. Les Romains, au contraire, l'appliquaient à l'Empereur. Ils l'appelaient aussi « fils de Dieu », et Paul put lire

§ II. — La tentation

Luc a reçu de la tradition tous les éléments de la scène de la tentation 4⁽¹⁻¹⁴⁾. Sa version ne s'écarte guère, matériellement, de celle de Mt. 4¹⁻¹². Pourtant, grâce à tout un ensemble de modifications légères, c'est un récit renouvelé. — On a déjà remarqué la nuance de respect qu'apporte la substitution des termes : « il se détourna du Jourdain »... (4¹), « le diable l'emmena » (4^{5,9}), « il s'éloigna de lui » (4¹³), aux expressions matthéennes correspondantes : « il fut emmené par l'Esprit » (Mt. 4¹), « le diable l'emporte » (Mt. 4^{5,8}) ; « il le laisse » (Mt. 4¹¹). — Dans le récit de Marc (1¹³), la tentation est répandue sur tout le séjour au désert. Matthieu 4³, d'après les Discours, la montre condensée à la fin de cette période. Luc adopte les deux versions : un état de lutte habituel (4²), dont il décrit le paroxysme (4³). — Il souligne le caractère absolu du jeûne de Jésus (4² cf. Mt. 4²). — C'est *en un instant* que le démon lui montre tous les royaumes du monde (4⁵). Anatole France s'y fût-il pris d'une façon bien différente pour donner, en la rédigeant, à quelque vieille histoire suspecte, comme une allure de conte de fées ? C'était, il faut l'avouer, dans l'esprit du morceau.

Mais Luc croit à ce conte de fées. Aussi entre-t-il dans la psychologie diabolique. Au lieu d'une tentation brutale : « Je te donnerai tout cela si tu tombes à mes pieds pour m'adorer » (Mt. 4⁹), il prête à son démon une habileté plus enveloppante. Le diable explique comment il peut donner ce qui lui a été commis en partage (4⁶). La condition honteuse qu'il met à ses faveurs, (4⁷), passe presque escamotée parmi le triple appel lancé à l'ambition : σοὶ δώσω... σὺ οὖν... ἔσται σοῦ πᾶσα. Enfin, comme il est juste, cette proposition de royauté universelle précède, au lieu de la suivre, l'invitation à tenter Dieu.

L'ordre inverse était suivi dans Mt. et dans la source ⁽¹⁾, la

ce titre d'Auguste sur une inscription de Tarse (Waddington III. 2. n. 1476, p. 348) avant de s'en servir, à son tour, pour désigner le Christ. (Deissmann, *Biblestud.* I. 166 s.).

1. Holtzm., *Syn.* 46, voit dans l'ordre lucanien qu'il estime primitif, un parallélisme avec l'ordre des épreuves et chutes du peuple hébreu dans le désert (Exode 16²⁻⁹, 17¹⁻⁷, 32⁶). Ce qu'il ajoute (46, 47) paraît trop ingénieux, trop réfléchi pour expliquer, au vrai, le développement d'une légende populaire.

lutte la plus vive, l'enjeu-le plus énorme, la sollicitation la plus cynique étant réservés pour la fin. A ce renchérissement tout matériel des tentations, Luc devait préférer la progression psychologique, et placer en dernier lieu la plus spé- cieuse, la plus spirituelle, la plus délicate des incitations du malin esprit. L'apparence, qu'après avoir refusé de se trop confier en Dieu, Jésus allât, pour une gloire charnelle, se précipiter aux pieds de Satan ? Tandis qu'une tentation par excès de piété, une vaine confiance aux dons d'en haut, voilà qui pouvait encore séduire une âme élevée déjà bien au-dessus des ambitions terrestres. Luc peut alors conclure que Jésus a traversé jusqu'au bout la série des tentations (4¹³). Mais pour tenir en suspens l'intérêt et préparer la terrible agonie, il préfère, à la mention banale des anges-servants (Mc 1¹³ Mt. 4¹¹), la prédiction d'un nouveau duel, lointain, entre le Sauveur et le démon.

Plus de respect pour la personne du Christ, plus de souci de rattacher la tentation racontée à la longue période d'épreuve du désert, et à la lutte décisive de Gethsémani, un peu plus de la couleur qui convenait, la couleur magique, dans le caractère instantané de la présentation, faite à Jésus, des royaumes du monde entier, plus de psychologie, enfin, dans les paroles du diable et l'ordre des tentations, voilà donc par où Luc a su mettre son cachet propre, sur un récit qu'à lecture rapide on prendrait presque pour un simple équivalent de celui de Matthieu.

§ III. — La visite à Nazareth

Dans la visite de Jésus à Nazareth, telle que Luc la décrit (4¹⁶⁻³¹), si l'évangéliste prend soin de ne pas appeler Jésus : « le charpentier » (4²² cf. Mc 6³), de ne pas laisser supposer que ses parents mêmes l'aient mal reçu, (4²⁴ cf. Mc 6⁴ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ), de ne pas imputer à son impuissance l'absence des guérisons opérées (4^{26 s.} cf. Mc. 6³ οὐκ ἐδύνατο), il n'y a pas lieu de s'arrêter longuement à ces détails. C'est la conception générale du morceau qui appelle la discussion.

Une remarque préliminaire et fondamentale, c'est que la place occupée par cette péricope dans le 3^e évangile, résulte, à

n'en pas douter, du choix personnel de Luc ⁽¹⁾. Marc ne la rapporte, (Mc 6 ¹⁻⁶), qu'après la résurrection de la fille de Jaïre, Matthieu, (13 ⁵³, 14 ¹), à la suite seulement d'une série de miracles et d'enseignements. Dans le 3^e évangile, au contraire, la scène de Nazareth inaugure le ministère du Christ : elle le symbolise du même coup ⁽²⁾. Jésus est repoussé des siens. Voilà le noyau du morceau, ce qui a suffi à déterminer la position qu'il occupe dans le récit lucanien. Outre la portée générale de cette leçon de choses, la prédication à Nazareth inaugure encore, de façon plus particulière, une des subdivisions même de l'évangile. Comme les Actes sont un récit de conquête, portée méthodiquement, d'après un plan géographique indiscuté, de Jérusalem en Samarie, et de la Samarie chez toutes les nations, jusqu'au bout et au cœur du monde, jusqu'à Rome, ainsi le 3^e évangile décrit une marche progressive de Jésus, de Galilée en Samarie et de Samarie à Jérusalem, mais une marche vers la croix, où chaque étape débute par un insuccès, qui prépare et qui figure l'apparent désastre final. La valeur de position qu'ont de ce point de vue, la mission manquée de Samarie (9 ⁵³⁻⁵⁷) et, dans la journée des Palmes, la lamentation de Jésus sur Jérusalem aveuglée (19 ⁴¹⁻⁴²), c'est le ministère à Nazareth qui l'acquiert pour la première phase de l'activité messianique ³. Elle ne peut débiter, comme en Marc, par la journée toute radieuse de Capharnaüm, ni, comme en Matthieu, par la solennité du discours sur la montagne. L'échec du Christ dans la bourgade même d'où il est sorti, c'est ce que présentait précisément le récit marcien de la visite à Nazareth : étant donné son plan, son besoin artistique, aussi, des préparations, des résumés et des symboles, il était impossible que Luc ne s'emparât de cette page, pour en faire la préface, et comme le programme vécu du ministère de Jésus.

Comparé au récit des autres Synoptiques, le récit du 3^e évangile présente ici des additions notables : la prophétie composite d'Isaïe, si heureusement rencontrée par le Maître *ad aperturam libri* (4 ¹⁷⁻²⁰) ; le refus du jeune Maître d'opérer

1. Schmiedel, *Cheyne* II, 4840 ; Loisy, *Morc.* 64 ; Rogers, *Life and Sayings*, 163 ; Holtzm., *Syn.* 330 s., etc.

2. Holtzm., *Syn.* 18. Loisy, *Morc.* 68.

3. B. Weiss, *Lehrb.* 527.

des prodiges parmi ses compatriotes (4²³⁻²⁵); le commentaire qu'il en donne (4²⁵⁻²⁸) : la crise d'indignation qu'il provoque ainsi chez ses auditeurs (4²⁸⁻³¹). Est-ce là un complément du récit de Marc, apporté par d'autres sources ? Y faut-il voir, au contraire, un développement lucanien ?

Les additions se trahissent assez nettement, la dernière surtout, comme légendaires⁽¹⁾. Elles ne sauraient rencontrer même créance que le récit plus sobre, et plus choquant pour les susceptibilités chrétiennes, du second évangile. Ce Christ qui se prêche lui-même dès son premier mot (4²¹), et qui poursuit par une leçon de Paul sur la réprobation de son peuple au bénéfice des étrangers (4²⁴⁻²⁸), cette malveillance des Nazaréens poussée soudain, diaboliquement, pourrait-on dire, jusqu'au plus criminel attentat (4^{28 s.}), ce miracle de préservation personnelle qu'accomplit Jésus (4³⁰) et qui remplace l'impuissance à guérir les autres, dont Marc faisait ici mention (Mc 6⁵), autant de traits sur la valeur desquels on ne peut se méprendre. Mais pour légendaires, sont-ils de Luc ? N'y a-t-il donc pas eu de tradition vivante, orale et parfois écrite, entre les faits, entre le récit lui-même, et notre 3^e évangile ? Rien n'autoriserait à identifier, sans plus, légendaire et lucanien.

Il est vrai que la main de Luc est sensible dans tout le détail du récit. On la reconnaît à plus d'une touche graphique, notamment dans les jeux de scène qui encadrent la lecture prophétique (4^{17, 20}), et, peut-être, dans la seule disposition des mots du petit membre de phrase final (4³⁰). Si le mot *πᾶτρις* (Mc 6¹) est remplacé par « Nazareth où il avait été élevé » (4¹⁶), ne faut-il pas voir là un souci de ne pas contredire à la légende bethléémite de la naissance ? Le vocabulaire est de Luc, avec ses fréquents composés, la périphrase *ἐπ'ἀληθείας* à la place d'un second *ἀμὴν* (4²⁵), l'emploi du mot *πορεύεσθαι*. Reste à décider s'il faut attribuer à Luc plus qu'un travail de rédaction ou, la question serait mieux posée de la sorte, — si ce qui semble supplément d'information n'est pas simplement une façon de dégager, de présenter avec plus de relief, ce qui se trouvait être déjà le trait caractéristique et saillant du récit traditionnel.

1. *Contra*, v. g. Bruce, *Cheyne* II. 2438.

En faisant de cette péricope la première scène du ministère, Luc avait commencé d'utiliser sa valeur figurative. Toutes les autres modifications se rattachent à celle-là. C'est une raison pour soupçonner qu'elles peuvent avoir même origine.

Sauf la sentence devenue proverbiale : « Nul n'est prophète en son pays » (4²⁴), la leçon dans laquelle Jésus éclaire, par les exemples du passé, la conduite actuelle de la Providence, (4²⁵⁻²⁸), est tout entière un développement nouveau. Il transforme l'échec nazaréen en l'accomplissement d'un dessein de Dieu. Il accuse, du même coup, le symbolisme du morceau, par la couleur hardiment universaliste des exemples qu'allègue Jésus.

L'attitude du jeune Maître est trop paradoxale, son enseignement ressemble trop à un verdict ou un défi, pour ne pas provoquer, chez les auditeurs, une explosion de colère. Un premier grossissement en amène ainsi un autre. Il ne déplait pas au rédacteur de laisser entrevoir, déjà, le sort qui attend, chez son peuple, le Messie méconnu. L'attentat des Nazaréens, (4²⁹), constitue comme une première prophétie du crime qui sera perpétré sur le haut du Golgotha. Le dénouement de cet épisode figuratif est merveilleux, plein de majesté (4³⁰). Contiendrait-il une allusion au passage victorieux du Christ à travers la mort ? Ce qui est sûr, c'est que Luc ne pouvait laisser mourir Jésus à Nazareth. Après l'attentat, le miracle final s'imposait, quelque contraste qu'il pût faire avec la conclusion plus humble des récits parallèles (Mc 6^{5,6}, Mt. 13⁵⁸). Les modifications lucaniennes forment une chaîne, dont les anneaux se tiennent.

La seconde partie du récit, beaucoup plus ample que dans la source, eût rompu totalement, à son profit, l'équilibre du morceau, si le début n'avait été, lui aussi, développé. Luc nous renseigne donc sur ce que Jésus a lu, du texte biblique, et sur l'enseignement qu'il en a d'abord tiré (4¹⁷⁻²²). Ce n'est pas à dire que cette lecture d'Isaïe ait été conçue par le rédacteur postérieurement aux modifications des passages suivants. Seulement, dans l'unité complexe de la composition, ou plutôt de l'adaptation, l'écrivain a dû sentir le besoin d'assurer aux différentes parties du récit des proportions harmonieuses. Comme tous les développements de la fin se tiennent entre eux, ils ne sont pas sans relation architectonique avec

l'addition considérable du début. L'idée, aussi, se révèle commune, entre les deux moitiés du récit. La citation d'Isaïe reste comme l'épigraphe de toute la prédication du Christ. C'est par là qu'elle occupe bien sa place dans cette préface générale, ce symbole dramatisé du ministère de Jésus.

En cet endroit du récit de Luc, les paroles de la prophétie s'adaptent particulièrement bien au contexte. Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, du verset 18, fait presque immédiatement écho à l'expression par laquelle le verset 14 caractérise le retour en Galilée : ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος, et si l'annonce de l'année jubilaire (4^{19 fin}) peut avoir tout son à propos, c'est bien à l'ouverture de la mission du Christ.

Mais plus que ces coïncidences, difficilement fortuites, plus que l'insistance assez lucanienne sur la prédication aux pauvres (4¹⁸), sur le ministère de miséricorde (*ib.*), sur l'universalisme, enfin, l'unité profonde du morceau, la conception identique qui préside à tous les détails de l'adaptation, révèle, comme étant l'auteur des additions qui enrichissent cette péricope, le rédacteur même qui lui a donné sa place significative dans la trame de l'évangile.

§ IV. — Vocation des premiers disciples

Luc donne de la vocation des quatre premiers disciples, (§ 1-12), une version beaucoup plus riche que les évangiles parallèles (Mc 1¹⁶⁻²¹, Mt. 4¹⁸⁻²³). Eût-il voulu composer un tableau plus suggestif, en agençant et complétant de lui-même les simples données préexistantes⁽¹⁾, qu'il n'aurait pu mieux réussir. S'est-il contenté de suivre une tradition différente et visiblement postérieure⁽²⁾ de la vocation des premiers apôtres ? Il serait hardi de l'affirmer. N'a-t-il fait qu'introduire dans un nouveau cadre, au début de la prédication de Jésus, une histoire racontée ailleurs dans une de ses sources et rapportée

1. Holtzm., *Syn.* 18. 334; Schmiedel, *Cheyne* II, 1792.

2. Cette tradition n'eût pu être que postérieure. On aurait peine à s'expliquer l'omission d'un miracle de cette force, dans une circonstance aussi marquante pour l'histoire des communautés chrétiennes, si les deux autres Synoptiques en avaient soupçonné quelque chose. Dans ces conditions, l'argument du silence acquiert une force incontestable, de même qu'en ce qui concerne Mt. 14²⁸⁻³², 16¹⁷⁻²⁰, L. 7¹¹⁻¹³, etc., pour ne pas parler des miracles johanniques (aveugle-né, Lazare, etc.).

d'abord à la période des apparitions du Christ après sa mort ? ⁽¹⁾ Quoi qu'il en soit, le remaniement qu'il nous présente de la version marcienne, dans son ensemble, comme le détail des retouches faites au récit de l'appel, est singulièrement dans la manière de Luc, telle que nous avons appris déjà à la connaître.

Il avait avancé la visite à Nazareth (4^{16...}), programme et résumé du ministère de Jésus parmi les siens. Il recule la vocation des disciples. Simon, l'hôte de Capharnaüm (4³⁸), y gagne d'être déjà connu. Le Christ paraît s'installer en maître dans sa barque ; s'il l'appelle, ce n'est pas pour lui intimer à brûle-pourpoint l'ordre de le suivre, mais pour lui demander d'écarter un peu du rivage la chaire improvisée (5³). Jésus prêche aux foules, de la barque de Pierre, et, Pierre fait une pêche miraculeuse sur la parole de Jésus. Chaînon intermédiaire où se rapprochent harmonieusement le ministère du maître et le métier des disciples, le sens et le symbole de l'appel imagé qui conclut (5¹⁰).

En Marc et Matthieu, il y a deux scènes de vocation dont la seconde est presque une redite, (Mc 1¹⁶⁻²¹, Mt. 4¹⁸⁻²³). Elles se trouvent groupées chez Luc, en l'unité d'un seul récit. Dans les parallèles, Simon et André lançaient leurs filets, Jacques et Jean raccommodaient les leurs. Tous quatre sont occupés ici à nettoyer leurs seines. Ils sont descendus sur le rivage. L'instant de la pêche miraculeuse viendra plus tard, sur l'ordre de Jésus. Ne dirait-on pas que le détail de Marc (1¹⁹) qui suggère des mailles rompues⁽²⁾, réapparaît dans Luc (5⁶)⁽³⁾, transposé, et rehaussé, comme le coup de filet⁽⁴⁾, d'une signification symbolique. Le danger de perdre le fruit de la miraculeuse pêche sert à rapprocher les deux barques (5⁷). Mais, de nouveau, sur le groupe des quatre, reformé

1. C'est l'hypothèse la plus probable. En effet une pêche miraculeuse a vraisemblablement appartenu aux traditions galiléennes primitives sur la résurrection. Le dernier chapitre de Jean et la fin du fragment de l'évangile de Pierre paraissent assez l'indiquer. Mais Luc a groupé toutes les apparitions autour de Jérusalem et en un même jour. Il a donc pu utiliser ici, par anticipation, la pêche miraculeuse de Pierre, en fondant ce récit avec celui de la vocation des premiers compagnons de Jésus. Wernle, *Syn.* 37 s.; Loisy, 4^e *Ev.* 926 s.; Harnack, *Lukas* 138, n. 2; Soltau, *Unsere Ev.* 66.

2. κατατρίζοντας.

3. διερήσσετο.

4. Loisy, 4^e *Ev.* 933.

comme au début et cette fois, plus intimement uni, Simon reprend le premier rôle, si bien que la parole décisive, qui les concerne tous (§ 11), n'est adressée directement qu'à lui (§ 10^b).

Transpositions, liaisons, groupements, allégorisme, tout, si ce n'était l'œuvre de Luc, y ressemblerait étrangement, sans oublier, ni l'effet final de frayeur surnaturelle⁽¹⁾, ni le contraste entre l'humble cri de celui qu'on peut commencer à nommer Pierre⁽²⁾, et, sur l'heure même, comme réponse de Jésus, la promesse d'apostolat. C'est le dénouement, provoqué par Simon lui-même, d'une situation complexe et lentement mûrie.

§ V. — La résurrection de Naïn

La résurrection du fils de la veuve de Naïn, (L. 7¹¹⁻¹⁸), n'est racontée ni dans Marc, ni dans Matthieu. C'est une preuve qu'ils n'ont pas eu connaissance d'une tradition de cette sorte, car autrement ils n'eussent certainement pas négligé de rapporter un tel prodige, au-dessus de tous les autres prodiges du Maître par le caractère éclatant du miracle, sa mise en scène toute dramatique, et le grand nombre des témoins.

Luc aurait-il puisé le fait dans une source, écrite ou orale, autre que l'évangile de Marc et le recueil des Discours? Il reste loisible de le prétendre⁽³⁾. Mais la prudence commanderait qu'on voulût bien examiner d'abord si l'on est vraiment autorisé à postuler un document, une tradition, dont l'existence ne paraît aucunement requise pour rendre raison du récit lucanien. Si Luc suffit à expliquer son œuvre, toute hypothèse ultérieure, devenant superflue, ne saurait s'imposer, ni même se recommander positivement à l'indépendance de la critique. Or, il paraît bien qu'il en soit ainsi.

On peut d'abord observer que ce récit a été, ne disons pas encore créé, mais, au moins, situé à cette place, dans le 3^e évangile, pour préparer la déclaration de Jésus, qui est rapportée tout à la suite de cette péricope: « les morts ressuscitent », (7²²). La résurrection de la fille de Jaïre (8^{40-9¹})

4. Cf. L. 1¹², 13, 29, 30, 65, 2⁹, 40.

5. L. 5³. Marc ne l'appelle pas encore de ce nom, mais seulement en 3¹⁶.

1. V. g. B. Weiss, *Lukas* 204 s.

n'était point encore racontée, et n'eût pas suffi, seule, à vérifier cette affirmation. N'est-ce pas précisément ce besoin de justifier, par les circonstances immédiates et matérielles, la déclaration de Jésus aux envoyés de Jean ⁽¹⁾, qui a fait insérer par le même évangéliste, entre la question des disciples du Baptiste et la réponse du Christ, une scène de guérisons de toute sorte ⁽²⁾? Beaucoup d'aveugles, entre autres, y recouvraient la vue (7²¹) ⁽³⁾, et le maître avait belle de se référer aux prodiges qu'il venait d'accomplir : « Annoncez à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient, etc... » (7²²) ⁽⁴⁾. N'ayant pu, sans briser l'économie du récit, introduire une résurrection de mort entre la question posée à Jésus et sa réponse, Luc a, du moins, placé l'évènement de Naïn le plus près possible de cette scène ⁽⁵⁾.

L'évangéliste pensait donc avoir besoin, en cet endroit, d'une résurrection qui pût s'additionner à celle de la fille de Jaïre, de façon à justifier, au moins par la suite du récit, la déclaration faite au pluriel : « Les morts ressuscitent », Il n'est pas du tout impossible que ce soit précisément ce pluriel qui ait permis à Luc de créer, sans scrupule, tout le détail du récit. Jésus avait, d'après le texte des Discours, rendu la vie à bien des morts. L'évangéliste ne trompait donc personne sur la substance des faits en reconstruisant l'une, entre autres, de ces nombreuses résurrections.

Pour ce faire, il avait des modèles : la résurrection même de la fille de Jaïre, qui rappelait celle opérée par le prophète Elisée ⁽⁶⁾, et, naturellement aussi, l'exemple du prophète Elie, le Maître d'Elisée, rendant la vie au fils de la veuve de Sarepta ⁽⁷⁾. Il s'est déjà montré préoccupé des prodiges d'Elie et d'Elisée (4²⁵⁻²⁷). Peut-être même n'a-t-il pas rapporté la guérison du fils du centurion, qui précède immédiatement cette péricope, sans songer à la prophétie faite par le prophète Achia au sujet

1. Holtzm., *Syn.* 345.

2. L. diffère en cela de Mt. 11^{3, 4}.

3. L. n'avait pas encore raconté de miracle de cette sorte.

4. εἶδετε, ἀκούσατε, se rapportent à des faits immédiats, dont on vient d'être témoin, tandis que l'expression matthéenne, plus générale, embrassait la totalité des faits du même genre, sans se référer, comme ici, à une circonstance précise; (ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε, Mt. 11⁴).

5. Loisy, *Morc.* 40.

6. 2 Rois 4²⁰⁻³⁶.

7. 1 Rois 17¹⁷⁻¹⁸ 1.

du fils de Jéroboam : en rentrant au palais, la mère d'Abia trouve réalisée la prédiction de mort⁽¹⁾. Les réminiscences des livres des Rois et des plus grands prodiges de l'histoire prophétique flottaient donc devant son esprit.

Le fils de la veuve de Sarepta devient le fils de la veuve⁽²⁾ de Naïn. Il serait aussi dangereux de conclure, de ce nom de Naïn⁽³⁾, à la réalité d'une tradition antérieure à Luc⁽⁴⁾, que d'affirmer l'authenticité d'une tradition spécialement johannique, parce que le quatrième évangile mentionne des noms de lieu et des heures précises. Cet enfant de veuve est un fils unique. Luc sait assez que ce détail n'est pas pour rendre le récit moins émouvant. Fils unique, également, le jeune possédé amené par son père au thaumaturge après la transfiguration. Les deux autres Synoptiques n'en avaient rien dit, mais Luc n'a pas omis ce détail. Chez lui seul, encore, la fille de Jaïre est présentée comme une fille unique⁽⁵⁾.

Mais la résurrection de la fille de Jaïre aurait pu sembler suspecte à raison des curieuses paroles prononcées par le Maître : elle dort (8⁵², Mc 5³⁹). Qui douterait de la mort véritable d'un jeune homme étendu déjà dans sa bière (7¹²). — C'est à huis clos que la fille de Jaïre avait été rappelée à la vie, (7⁵¹, Mc 5^{39 s.}). — Ici, le miracle s'opère dans la rue (7¹²). — Jésus avait empêché la foule d'assister à la résurrection de la jeune morte (8⁵¹, Mc 5⁴⁰). Deux foules, ici, sont témoins du prodige : celle qui faisait cortège à Jésus, et celle qui accompagnait le mort (7^{11.12}). — Jaïre était venu solliciter Jésus (8⁴¹, Mc 5²²). C'est Jésus qui, mu de pitié, va au devant de la mère désolée et arrête ses larmes : « Ne pleure pas » (7¹³). —

1. 1 Rois 14^{12.17}. Cf. la guérison parallèle, devant laquelle se trouvent à leur retour, les envoyés du Centurion (L. 7¹⁰).

2. Mentions de veuves, spéciales à Luc : 2³⁷, 4²⁶, 18³, outre l'endroit présent : 7¹².

3. Le hameau de Naïn, au pied du petit Hermon, ne présente aucune trace de cette ancienne ceinture de murs que ferait supposer l'expression de l'évangéliste : « la porte de la ville » τῇ πύλῃ τῆς πόλεως. Cf. T. K. Cheyne III, 3263 s.). Il conclut : « It is possible... that the beautiful Naïn-story... is in no sense traditional, but the expression of the tender and deeply thoughtful nature of Luke. »

4. Wernle, *Syn.* 104, mais il admet que la rédaction est toute de Luc. — Pour Loisy, « la mise en scène du miracle de Naïn... est due à l'évangéliste ». *Morc.* 43, n. 1. — « La veuve désolée représente la fille de Sion, Jérusalem, menacée de perdre Israël, son fils unique et le perdant en effet, pour le recouvrer miraculeusement par la puissance de Jésus. » (*Syn.* I, 655). Cette intention allégorique m'échappe.

5. Sur les traits de ce genre, cf. *supra*, 146 et n. 2.

Comme il avait touché la main de la morte (Mc 5⁴¹), il touche ici le cercueil du mort (7¹⁵). — Mêmes paroles prononcées de part et d'autre. Même effet magique. Seulement, après s'être levée, la jeune fille s'était mise à marcher, détail bizarre, (Mc 5⁴²), souvenir probable d'une guérison réelle enjolivée par la légende. L'adolescent de Naïn se mit à parler (7¹⁵). C'est le trait parallèle, plus simple, plus artistique, plus saisissant. — « Et [Jésus] le rendit à sa mère » (*ib.*). Telle est encore, avec une variante très légère, la conclusion lucanienne de la guérison du jeune démoniaque (9⁴²). Aussi bien n'est-ce pas celle de la résurrection du fils de la veuve de Sarepta, (1 Rois 17²³)? Elle reconnaissait alors dans Elie un homme de Dieu, un prophète de vérité, (1 Rois 17²¹). Ainsi les Naïnites de proclamer qu'un grand prophète s'est levé parmi eux, (7¹⁶). La peur religieuse des assistants, (*ib.*), est de mise en semblable occurrence ¹⁾. Elle est accompagnée de louange à Dieu, un trait final familier à Luc ²⁾. On retrouve, ainsi rapprochés, le saisissement de l'effroi avec l'exultation des cantiques, non seulement après la guérison du paralytique de Capharnaüm (5²⁶), où Luc suivait l'exemple de Mc 2¹², mais encore lors de la nativité de Jean : au milieu de la frayeur générale, provoquée par la cessation subite de son mutisme (1⁶⁵), Zacharie entonnait un hymne où il remerciait Dieu, comme ici, d'avoir visité son peuple (1⁶⁸, 7¹⁶). — La résurrection opérée chez Jaïre devait rester enveloppée d'un mystérieux silence, (8⁵⁶, Mc 5⁴³). L'évènement de Naïn obtint, au contraire, d'après Luc, la plus grande publicité, non seulement dans la Judée proprement dite, — ce n'était pas là que s'était produit le miracle, — mais dans toute la Palestine, selon le sens que l'évangéliste attribue au mot de Judée ailleurs également ³⁾.

On voit comment cette scène nouvelle de résurrection est tracée d'après le modèle des récits du même genre, non sans un souci persistant de progression sur l'histoire de la fille de Jaïre. Cette habile composition porte, en tous ses détails, la marque lucanienne. On ne parle pas ici des expressions *πορεύεσθαι*, *ἰκανός*, *ὁ κύριος*, *ἐπισκέψασθαι*, ni du mot *ἀνεκάλυψεν* qu'on

1. Cf. L. 1^{12.29}, 2⁹, 4³⁶, 5⁹, 8^{35.56}.

2. *Supra*, 137.

3. V. g. 1⁵, 3¹, 4⁴⁴ (cf. Mc 1³⁹), 6¹⁷, 23⁵; Actes 1⁸, 2⁹, 10³⁷, 11^{1.29}, 15¹, 26²⁹, 28²¹. Le sens plus strict se trouve en L. 2¹⁴, 5¹⁷.

retrouve dans la résurrection de Tabitha ⁽¹⁾. Cela confirmerait uniquement ce qu'on sait déjà, à savoir que la langue du rédacteur est bien celle de Luc. Mais il y a plus.

Luc avait besoin, en cet endroit, d'un récit de résurrection. S'il en avait, lui-même, choisi les éléments, on comprendrait précisément qu'il eût élu ceux là : ce modèle du miracle d'Elie en faveur de la veuve de Sarepta ; ces personnages : une veuve, là aussi, et son fils unique ; ce contraste d'une vieille mère tout à fait seule désormais qui mène son fils adolescent au tombeau, puis, sur un fond de tableau si sombre, la grâce rayonnante du jeune ressuscité ; l'émotion discrète et pénétrante pour ce fils inespérément rendu ; la terreur et l'exstase, à la fois, des assistants ; Jésus dominant toute cette scène si bien construite qu'en dépit de l'intérêt du groupe secondaire : le fils et la mère, c'est le Sauveur qui reste, d'un bout à l'autre au premier plan. C'est lui qui rencontre le cortège, qui prend l'initiative de l'aborder, qui console la mère et lui rend son enfant. C'est dans sa gloire que va s'absorber et se perdre cette histoire, d'une beauté très émouvante, mais très sobre, d'une perfection toute classique.

Ceux-là disputeront à Luc l'honneur de l'avoir composée, qui ne savent pas si l'Ion ou le Lysis sont sortis des mains de Platon.

§ VI. — L'onction de la pécheresse

Dans l'histoire de la pécheresse pardonnée (7³⁶-8¹), il est nécessaire de distinguer d'abord deux éléments très divers : la petite parabole des versets 41 à 44, et le cadre général de la péricope. La petite parabole n'inspire aucune défiance justifiée. La cadre a une singulière affinité avec celui d'une anecdote similaire, contée par Mc (15³⁻¹⁰), et par Mt. (26⁶⁻¹⁴), mais précisément omise par le 3^e évangéliste. Avec la scène de Béthanie, la scène qui nous occupe présente maint élément commun. De part et d'autre il s'agit d'une onction de myrrhe, contenue dans un vase d'albâtre. L'onction est faite à Jésus par une femme, tandis qu'il est à table. Dans les deux récits,

1. Actes 9⁴⁰. — *Kai idou*, 7¹², est asyndétique, mais correspond à *kai idou* qui se lit, dans Luc seul, au début de l'histoire de Jaïre (8⁴¹) ; cf. dans la résurrection opérée par Elie 1 Rois 17¹⁷ un *asundetou* analogue : *kai ēγένετο μετὰ ταῦτα καὶ ἠρρώσθησεν*.

l'hôte est un pharisien et s'appelle Simon. Ici, comme à Béthanie, les assistants murmurent, et c'est Jésus qui leur ferme la bouche en exaltant ce que cette femme vient de faire et ce dont ils l'ont incriminée. On comprend donc que Wernle, malgré sa prudence peut-être excessive en ce qui touche à la critique de ce paragraphe, ne fasse pas difficulté de reconnaître que Luc a combiné, avec un enseignement différent, le cadre de l'onction des derniers jours⁽¹⁾.

Mais outre ces deux éléments aisément discernables, de la petite parabole sur les deux débiteurs, et du cadre marcien, le rédacteur utilise-t-il quelque autre tradition spéciale, quelque histoire particulière de pécheresse réhabilitée ? Ou bien Luc a-t-il mis en scène, de lui-même, cette conversion de femme perdue, comme il est suspect d'avoir mis en scène une résurrection de mort ?

Il connaissait probablement l'épisode de la femme adultère, qui a plutôt appartenu jadis à la tradition synoptique qu'au quatrième évangile, où elle est nettement adventice. Il savait, en tout cas, que Jésus avait apporté le pardon à bien des publicains et bien des pécheresses. Immédiatement avant cette péricope, Luc venait précisément de rappeler, 7¹⁰, que ces fréquentations du Maître avaient permis aux pharisiens d'opposer à sa prédication l'une de leurs fins de non-recevoir les plus décisives. L'évangéliste n'aurait-il pas voulu drama-

1. *Syn.* 39; *Holtzm., Syn.* 98, 346 s. — *Wellh., Lukas* 31, admet aussi que cette scène dépend du parallèle, *Mc* 14³⁻¹⁰. — Baljon ne trouve pas impossible que Luc ait identifié, avec la présente scène, l'onction de Béthanie, mais, à son avis, les récits offrent plus de points de divergence que de concordance, et ont été originairement distincts. (*Theol. Tijdschr.*, 1891, p. 480).

2. Nestle écrit à propos de ce paragraphe, après une remarque relative à la ponctuation du verset 47 : « Uebrigens empfindet die ganze Feinheit des Gleichnisses nur, wer weiss, das « Schulden » und « Liebe » im syrischen ein Wortspiel bildet; dasselbe das dem paulinischen Wort : « seid niemand nichts schuldig, als dass ihr Liebe unter einander habt » seine Pointe giebt. Die Wurzel chāb, chūb (c'est le son guttural du *ch* allemand que Nestle figure ici par *ch*), heisst schuldig sein, chabb, chubb, lieben. Zu den von Meyer S. 122, besprochenen von Mrs Lewis und Mrs Gibson hervorgehobenen Assonanzen is auch die paulinische Verbindung von ἐλπίς und ὑπομονή zurechnen, sauber סבר, vielleicht and seine Verbindung von rühmen und tōrllich reden, הרהל and הרהל ». *Philol. sac.* 49 s. L'éminent philologue ne compromet-il pas la valeur de sa remarque en découvrant, non pas seulement derrière le texte évangélique, mais derrière le grec de Paul, de semblables jeux de consonances, fondés là aussi sur l'araméen. Au reste, l'observation de Nestle resterait-elle entière, elle ne prouverait en aucune façon l'historicité de la scène lucanienne, ni des versets 7⁴¹ à 8¹ : elle confirmerait seulement l'authenticité de la petite parabole : « des Gleichnisses », dont on a garde de douter.

tiser cette donnée générale, de façon à la rendre plus sensible, et à justifier, comme il aime à le faire⁽¹⁾, par des circonstances précises, immédiates, la petite parabole des deux débiteurs, dite, originairement, dans l'une quelconque de ces multiples occasions où Jésus s'entendait reprocher la familiarité des pécheurs ?

L'hypothèse est loin d'être infirmée par le caractère factice du cadre, par les expressions vagues et générales « la ville », « le pharisien » (7^{36.37}), par le discours antithétique du Maître, opposant en détail et à une triple reprise (7⁴⁴⁻⁴⁷), les attentions de la pécheresse aux oublis de l'hôte orgueilleux⁽²⁾. Qui ne reconnaît Luc à cette façon de placer à la table même du pharisien, cette leçon qui visait tous les pharisiens, et de lui faire adresser, à bout portant, des reproches difficilement conciliables avec les convenances de l'hospitalité (cf. 11^{37 ss}) ? L'énumération des marques d'amour et de repentir données par la pécheresse amène naturellement, sous la plume de l'évangéliste, la parole divinement fameuse : « Il lui est beaucoup pardonné, parce qu'elle a beaucoup aimé »⁽³⁾. Mais comme il faut rejoindre le sens de la parabole primitive, où l'amour était présenté comme une conséquence du pardon, Jésus est censé ajouter : « Celui à qui l'on remet peu, il aime peu » (7^{47b}). Indice évident d'artificielle soudure entre la parabole originaire et le développement dramatique qu'elle a reçu. La combinaison rédactionnelle ne s'est-elle pas trahie dans la péricope du bon Samaritain par un renversement des points de vue tout semblable ? De part et d'autre, d'ailleurs, la réconciliation s'opère dans une intelligence plus large, plus géné-

1. Cf. *supra* 130 ss., 180.

2. Naber, (*Mnemos*, 1881, 283, suivi par Van de Sande Bakhuyzen, (*Het dogmatisch Karakter*, 51), supprime trois fois la négation dans les versets 7⁴⁴⁻⁴⁷ : il obtient le texte : ἔδωκε; (*bis*), ἔλειψας, au lieu de : οὐκ ἔδωκε... Baljon a protesté à bon droit contre cette suppression arbitraire, qui enlève à l'antithèse toute sa force (*De boetvaardige zondares*, *Theol. Tijdsch.*, 1891, 478).

3. Jülicher, (*Gleichn.* II. 301) reconnaît volontiers que les détails de l'onction 7^{37...}, puis la comparaison entre la pécheresse et Simon 7⁴⁴⁻⁴⁷, peuvent être postérieurs, mais il maintient comme originaire, — outre la parabole — la sentence qui motive le pardon (7⁴⁷). C'est « indispensable », en effet, si l'on croit la scène antérieure à Luc. — Quant à défendre le mot de 7^{47a} parce que L. n'a pas pu l'inventer (Wernle, *Syn.* 38), cela peut sembler arbitraire. Au reste, fût-on infailliblement certain que Jésus seul eût pu jamais trouver ce mot profond, il resterait parfaitement possible que cette parole ait été enchâssée là par Luc, dans une mise en scène de sa composition.

rable, des rapports envisagés : le terme de prochain est corrélatif à celui de prochain, comme l'amour est corrélatif au pardon. Mais voilà qui reste curieux et paradoxal : l'illogisme apparent ou, du moins, la généralité plus vague de la conclusion provient justement de ce que, dans les deux cas, le rédacteur a voulu encadrer la leçon du Maître dans des circonstances plus précises.

Quant à la fin de l'histoire de la pécheresse réhabilitée, le verset 48 ne fait que répéter directement, à la repentie, ce qui a déjà été dit d'elle à Simon ; ce même verset, et le suivant, rééditent le jeu de scène déjà rencontré dans l'histoire du paralytique, (5^{20.21} d'après Mc 2^{5.6}). Le dernier mot de Jésus est un refrain, qu'on lit encore à la fin de l'histoire de l'hémorroïsse (8⁴⁸), et de la guérison des dix lépreux (17¹⁹).

Si Luc a déjà trouvé la comparaison des deux débiteurs dans une anecdote de femme pardonnée, il faut avouer qu'en dehors de la petite parabole qui constitue le noyau ferme de la péricope, les autres éléments de ce récit sont devenus bien indiscernables des retouches et encadrements lucaniens. Du moins reste-t-on d'accord avec Wernle⁽¹⁾ pour reconnaître qu'il y a, dans cette page, autre chose qu'une transformation arbitraire de l'onction de Béthanie. Il y a, en effet, l'adaptation de cette scène, prise comme cadre, à la leçon contenue dans la comparaison, sans doute authentique, des deux débiteurs⁽²⁾. En dehors de cette instruction et de sa mise en scène, on ne voit pas trop ce qu'il reste.

§ VII. — La transfiguration

Luc se fait de la transfiguration (9²⁸⁻³⁷) une représentation à la fois plus réaliste⁽³⁾ et plus artistique⁽⁴⁾ que les autres synoptiques (Mc 9²⁻⁹, Mt. 17¹⁻⁹). Plus réaliste, car il ne se contente plus de la donnée toute poétique d'autrefois, où la transfiguration de Jésus sur la montagne était, avant tout, un symbole de sa gloire, une vision, par la foi, de son rôle supérieur à celui de Moïse et d'Elie. Luc traite cette démarche

1. *Syn.* 38. 39.

2. Soltau, *Uns. Evang.* 62.

3. Holtzm., *Syn.* 354.

4. Wernle, *Syn.* 31.

de Jésus qui gravit la montagne comme un fait historique, réel, et qui débute comme un événement de tous les jours. Le Christ n'avait-il pas coutume de se retirer ainsi sur les hauteurs, à la nuit, pour prier ? C'est le but que le rédacteur assigne à la retraite du Maître (9²⁸). L'heure est nocturne, à en juger par le sommeil des disciples, (9³²), et par cette indication que la descente a lieu le lendemain (9³⁷). Jésus n'est plus l'objet d'une magique métamorphose (Mc 9³). Il se transfigure en priant (9²⁹).

Mais, en même temps, le récit devient plus artistique, parce que la transition est plus douce et comme insensible, des réalités ordinaires aux prodiges de la scène glorieuse. Luc se garde d'introduire brusquement les personnalités de Moïse et d'Elie. De prime abord, ce sont « deux hommes », qui se mettent à causer avec Jésus. Leurs noms ne sont donnés qu'ensuite (9³⁰), et, ensuite seulement, leur cadre de gloire (9³¹).

Comme il a restitué le discours à Nazareth, le rédacteur sait indiquer, ici, le sujet sur lequel roule l'entretien miraculeux : c'est, en contraste avec l'éclat de cette heure, le départ que Jésus doit accomplir à Jérusalem, sur la croix (9³¹). Mais le départ connote le retour, et la Passion n'apparaît que comme un passage entre cette scène momentanée de lumière et la Parousie du Christ à jamais glorieux.

Un nouveau contraste, moins inhérent au fond des choses, mais plus plastique, est formé par le groupe de Pierre et ses deux compagnons, accablés sous le poids du sommeil, dans l'ombre, tandis que Jésus se dresse, avec Moïse, avec Elie, dans le rayonnement de sa majesté. Alors les disciples se réveillent et, tout d'un coup, découvrent le spectacle. Cette présence de Moïse et d'Elie auprès du Christ transfiguré, ce n'est pas avant tout, comme en Marc, une vision des disciples⁽¹⁾. C'est d'abord une scène réelle : les compagnons du Maître n'en surprennent quelque chose que tardivement et, pour ainsi dire, par hasard. Ils voient les deux hommes qui se tiennent avec Jésus avant de comprendre quels ils sont. La proposition de Pierre n'était guère justifiée dans le second évangile. Luc l'introduit au moment même où les interlo-

1. Μετεμορφώθη ἐμπροσθεν αὐτῶν (Mc 9², Mt. 17²). Ὡφθη αὐτοῖς (Mc 9⁴, Mt. 17³). — Cf. B. Weiss, *Lukas* 184 s.

cuteurs du Maître font mine de se séparer de lui. C'est comme si l'apôtre tentait de retenir ceux qui s'en vont ⁽¹⁾.

Par toutes ces modifications, Luc a pourvu à ce que le récit de la transfiguration s'insérât plus harmonieusement dans la série des péripécies environnantes, comme l'un quelconque des événements prodigieux, qui étaient censés avoir formé la trame de la vie historique de Jésus.

§ VIII. — L'échec en Samarie

L'échec de Jésus en Samarie n'est-il qu'une invention de Luc? On peut raisonnablement se le demander. Cet épisode inaugure, en effet, le voyage samaritain, dont le caractère artificiel n'est plus à démontrer ⁽²⁾. Cette démarche de Jésus est la contre-partie universaliste ⁽³⁾ de la recommandation marquée dans Mt. 10⁵, et omise par Luc: « N'allez pas dans une voie de Samaritains ». Jésus vient de prédire à nouveau sa passion (9⁴⁴⁻⁴⁶). Il s'achemine vers Jérusalem, c'est-à-dire vers l'échec final, par une série d'échecs partiels. Il est repoussé par les Samaritains, à la seconde étape de son ministère, comme il avait été rejeté des Nazaréens, au début de la première. Des raisons symboliques expliquent donc à la fois, ce voyage en Samarie, et le mauvais accueil qu'y reçoit Jésus.

Quand au détail de l'anecdote, rien n'y décèle un reste de tradition antérieure à l'évangéliste. La langue a une couleur volontairement biblique, comme celle du prologue. L'envoi de messagers devant la face du Maître, rappelle l'idée et les expressions rencontrées dans le cantique de Zacharie (1⁷⁶), et reprises, bientôt encore, dans la mission des soixante-dix (10¹). Luc vient de signaler la dureté de l'apôtre Jean à l'égard d'un exorciste qui n'était pas disciple de Jésus 9⁴⁹. C'est la même attitude qui se prolonge dans l'excès de zèle de Jean et de son frère vis à vis des Samaritains, (9⁵⁴). La forme de l'anecdote est adaptée aux circonstances nouvelles et au biblisme du passage par l'utilisation d'une réminiscence de la légende d'Elie ⁽⁵⁾. Jésus blâme le fanatisme des deux

1. Holtzm., *Syn.* 354; B. Weiss, *Lukas* 186.

2. Holtzm., *Syn.* 18.

3. Loisy, *Morc.* 68, n. 5.

4. Holtzm., *Syn.* 356.

5. 2 Rois 1¹⁰ et 12. On se le rappelle, Luc a déjà fait usage de l'histoire

frères (9⁵⁵), comme il venait de reprendre, immédiatement avant cette péricope (9⁵⁰), l'exclusivisme de Jean. Puis il s'en va, chassé, de bourg en bourg. Outre sa valeur particulière, cet épisode offre l'avantage de préparer les instructions aux missionnaires (10¹), et, tout d'abord, cette déclaration trouvée dans les Discours⁽¹⁾ : « Les renards ont des tanières, et les oiseaux du ciel des nids, mais le fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête, » (9⁵⁸).

On peut hésiter à affirmer que l'anecdote de l'échec samaritain procède, tout entier, du dernier rédacteur. Mais au moins n'a-t-on pas le droit de négliger cette hypothèse, si elle suffit à expliquer le tout de cette péricope et le jeu de sa composition.

§ IX. — Retour des soixante-dix disciples

Au retour des soixante-dix missionnaires, (L. 10¹⁷⁻²¹), Luc fait précéder la prière de Jésus : « Je te rends grâce, Père »... (10²¹), d'un petit dialogue entre les disciples et le Maître. Mt. semble ne l'avoir pas lu dans les Discours. La joie de Jésus, marquée par les termes mêmes de son remerciement à Dieu, (10²⁰, Mt. 11²⁵), est étendue par Luc aux missionnaires eux-mêmes⁽²⁾, tout exultants des résultats de leur apostolat (10¹⁷). D'après Marc (6³⁰), ils racontaient au Maître ce qu'ils avaient fait. Luc s'empare de cette indication. Mais qu'avaient-ils fait sinon ce que Jésus leur avait donné l'ordre et le pouvoir d'accomplir ? Or il leur avait communiqué, au départ, la vertu d'exorciser (Mc 6⁷). Luc infère qu'ils en ont victorieusement usé ; il met cette conclusion en style direct, et fait dire aux disciples : « Seigneur, même les démons nous sont soumis en ton nom ». C'est à la fois l'explication de leur allégresse et la préparation des paroles qui suivent sur la défaite de Satan.

Le premier verset (10¹⁷), de ce petit dialogue est donc absolument suspect d'être rédactionnel ; il mène à juger avec beaucoup de circonspection la recommandation contenue en 10²⁰, surtout la première moitié de ce verset, qui répond direc-

d'Elie pour le prodige de Naïn et l'échec de Nazareth. Cette dernière scène est précisément parallèle, dans l'économie du troisième évangile, à l'incident qui nous occupe.

1. Cf. Mt. 8¹⁹.

2. Loisy, *Morc.* 125.

tement à l'exclamation des disciples et la suppose. Toutefois le verset 20 pourrait être une parole de Jésus, et avoir aidé l'évangéliste à la rédaction de 10¹⁷. En tout cas, le petit morceau pris dans son ensemble (10¹⁷⁻²¹), paraît manquer d'unité. Il est difficile de ne pas sentir que le verset 18 n'est soudé très naturellement ni à celui qui précède, ni à celui qui suit. Loisy estime qu'« il doit y avoir parenté d'origine » entre ce dire et la parole des Zébédéides qui voulaient faire tomber le feu du ciel⁽¹⁾. C'est peut-être déduire beaucoup d'une simple similitude d'image, dont l'application reste, dans les deux cas, absolument diverse. Il semblerait plutôt, à l'imparfaite cohésion des matériaux (10¹⁷⁻²¹), que Luc a simplement rapproché ici, après son préambule du verset 17, deux sentences originaires distinctes, l'une sur la chute de Satan, (10¹⁸), l'autre sur les pouvoirs thaumaturgiques des disciples (10¹⁹). Ces paroles, la première surtout, débordent la circonstance particulière où elles sont censées dites : en revanche elle se rapportent très bien au rôle futur de l'Eglise, que la mission des soixante-dix a pour fonction de traduire à l'imagination des lecteurs⁽²⁾.

Luc est donc sorti un instant de son cadre. Il a quitté la fiction symbolique pour la réalité visée ; mais il rentre dans l'horizon factice de la mission des soixante-dix, au moyen du verset 20 qui se rapporte plus directement, et dans les mêmes termes, à l'idée exprimée par les disciples au verset 17. Il y aurait donc probablement à voir, en ce petit passage, l'enchaînement de deux paroles distinctes⁽³⁾ sur la défaite de Satan, dans le cadre tout rédactionnel du retour des missionnaires.

§ X. — Guérison de dix lépreux

On ne saurait montrer trop de défiance à l'égard de l'histoire des dix lépreux guéris⁽⁴⁾. Ni Mc, ni Mt. n'en ont rien conté. La scène est rattachée au voyage en Samarie, non seulement par son cadre, qu'il serait facile de laisser de côté, mais encore par son fond, le héros de l'aventure se trouvant être un

1. *Morc.* 124.

2. Loisy, *ib.* 123.

3. Ces paroles 10¹⁸ et 10¹⁹ ne sont probablement pas de Luc. Mais sont-elles ou non de Jésus ? Cela sort du cadre de cette étude.

4. Wernle, *Syn.* 94 ; Holtzm., *Syn.* 392.

samaritain. Des dix qui sont guéris, lui seul est reconnaissant, et le rédacteur fait souligner par Jésus cette anomalie symptomatique, (17^{17 s.}). L'universalisme y paraît d'autant mieux que le miracle rappelle de près la guérison de Naïman le Syrien, mentionnée précisément par Luc dans la scène de Nazareth, (4²⁷), qu'il a su orienter à la même leçon. Or Naïman a, lui aussi, accompli l'ordre qu'il avait reçu, et il est purifié de sa lèpre (2 Rois, 5¹⁴). Voici la suite du texte, d'après la Septante : καὶ ἐπέστρεψεν πρὸς Ἑλειαῖς αὐτὸς καὶ πᾶσα ἡ παρεμβολὴ αὐτοῦ, καὶ ᾤλθεν, καὶ ἔστη, καὶ εἶπεν· Ἰδοὺ ἔγνωκα ὅτι οὐκ ἔστιν θεὸς ἐν πάσῃ τῇ γῇ ὅτι ἀλλ' ἡ ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ νῦν λάβε τὴν εὐλογίαν τοῦ δούλου σου, (2 Rois (5¹⁵). Le rapprochement s'impose avec le passage lucanien.

L'utilisation du miracle d'Elisée et la tendance universaliste sont les éléments nouveaux de ce récit, dont la matière est visiblement empruntée à une autre purification de lépreux, racontée par tous les Synoptiques (L. 5¹²⁻¹⁷, Mc. 1⁴⁰⁻²¹, Mt. 8¹⁻⁵). On sait que le rédacteur se complait à noter les explosions de cantiques à la louange de Dieu. ⁽¹⁾ Le mot de la fin (17¹⁹) est le même qu'après la guérison de l'hémorroïsse (8⁴⁸) et le pardon de la pécheresse (7⁵⁰).

§ XI. — « Souvenez-vous de la femme de Lot »

C'est dans un discours apocalyptique rapporté par Mt. 17²⁴⁻⁴³ et par Luc 17²⁶⁻⁴⁸. Le 3^e évangéliste, seul, vient de comparer les jours du fils de l'homme aux jours de Lot, où les gens de Sodome mangeaient, buvaient, achetaient, vendaient, plantaient, bâtissaient, quand la pluie de feu et de soufre s'abattit sur la ville, (17^{28 s.}, cf Mt. 24³⁹). Est-ce le rédacteur qui a ajouté ⁽²⁾ et créé ⁽³⁾ cette comparaison, parallèle à la comparaison avec les jours de Noé, que Mt. rapporte (L. 17²⁶⁻²⁸, Mt. 24³⁷⁻⁴⁰)? Ou bien le 1^{er} évangéliste a-t-il ici de même qu'ailleurs ⁽⁴⁾, omis comme redite inutile, un des membres du parallélisme? Il est difficile de le décider.

Ce qui est sûr, c'est que Luc a vu dans 17^{28 s.} une invitation

1. 17^{15, 18}, cf. *supra* 137.

2. Holtzm., *Syn.* 395.

3. Wernle, *Syn.* 78 et, malgré sa réserve habituelle, A. Wright, *Syn.* 284.
— Contra B. Weiss, *Lukas* 86.

4. *Supra* 50.

à se préparer à la parousie en se détachant des choses de la terre. Il insiste sur cette idée favorite au moyen d'une petite enclave, insérée, dans le discours, entre la conclusion du passage précédent ⁽¹⁾, et le dire sur la séparation, — au Jugement — des plus intimes (17³⁴) ⁽²⁾. C'est là que Luc transporte d'abord une recommandation (17³¹), qu'il avait rencontrée plus bas dans sa source (Mc. 13¹³), après la parole relative à la ruine de Jérusalem (L. 21²⁰, Mc. 13¹⁴) ⁽³⁾. En y juxtaposant ces mots, inspirés par la mention récente des Sodomites : « Souvenez-vous de la femme de Lot » (17³²), le rédacteur enlève à l'avis qui précède (... Μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω 17³¹) le sens propre et naturel qu'il avait eu d'abord, (Mc. 13⁶, Mt. 24¹⁸) ; mais elle lui communique la valeur d'un symbole, elle lui fait prêcher, d'une façon générale, le détachement des biens terrestres.

Comme il faut, pour se préparer au Royaume, faire bon marché de la vie même, Luc répète ici, (17³³), la parole qu'il a utilisée en 9²⁴ : « Si quelqu'un cherche à sauver sa vie, il la perdra » etc...

On voit comment sa préoccupation de détachement lui a fait insérer tout un développement nouveau (17³¹⁻³⁴), dans un passage apocalyptique où il était surtout question de la *soudaineté* du grand coup divin.

1. « Ainsi en sera-t-il aux jours de la manifestation du fils de l'homme » (17³⁰).

2. Sur ce point B. Weiss, *Lukas* 86, et Wernle, *Syn.* 78, se retrouvent d'accord.

3. J. Weiss, *das ält. Ev.* 275, estime que L. 17³¹ est en sa place originale, tandis que le parallèle (Mc 13^{15, 16}, Mt. 24¹⁷⁻¹⁸) n'y serait pas. La recommandation contenue en ces versets serait en contradiction avec celle de fuir qui précède en Mc 13¹⁴, Mt. 24¹⁶. Ce serait exact s'il était défendu simplement et absolument de descendre du toit : mais la défense ne porte pas là-dessus. Ce qu'on ne doit pas faire, c'est de descendre et de rentrer dans la maison pour emporter quelque chose. Il s'agit donc d'un départ précipité, ce qui s'accorde parfaitement avec l'ordre de fuir, qui vient d'être rapporté. Cette interprétation est confirmée par le verset Mc 13¹⁶, (Mt. 24¹⁸). J. Weiss a eu tort d'isoler une partie seulement de la défense contenue en Mc 13¹⁵, alors qu'il fallait la prendre tout entière, comme ne formant qu'un seul tout. Mt. 24¹⁷ et L. 17³¹ en ont jugé comme nous : μὴ καταβάτω ἄραι.

§ XII. — Pleurs de Jésus sur Jérusalem

Il est aisé de reconnaître le caractère artificiel de cette anecdote (19¹). Matthieu l'ignorait encore, sans quoi il ne se fût pas privé d'une si intéressante prophétie. La scène est tout à fait dans la manière du 3^e évangéliste⁽²⁾. C'est le même pathétique pénétrant et discret, qui enveloppe d'un voile de mélancolie l'annonce des fléaux à venir. Il y a tant de regrets dans ces courtes lignes, tant d'affection dans la répétition de ce mot « toi » qui revient jusqu'à douze fois, tant de douceur dans l'aveu de cette tentative impuissante, à sauver qui tient à se perdre, que l'horreur de la prophétie, pourtant précise et crue, est comme tamisée, humanisée, auréolée de grâce attendrie, parce qu'on ne la voit plus qu'à travers, — brume délicate, — les larmes même de Jésus. Bien que tous les traits soient parfaitement nets, l'impression d'ensemble reste celle d'un « fondu » indubitablement lucanien.

Lucanienne aussi, l'idée de ce contraste entre l'entrée triomphale de Jésus et les prochains malheurs de la ville rebelle. Il ne faut pas qu'on rencontre seulement des images de gloire et de bonheur au début de la troisième étape du ministère de Jésus, la dernière, la plus décisive. Comme en Galilée, comme en Samarie, c'est d'échec et de rébellion qu'il doit être question d'abord. Luc ne pouvait pas supprimer la scène radieuse des palmes. Du moins a-t-il pris soin de ne composer le cortège de Jésus que de ses propres disciples (17¹), tandis que Mt. (21¹) ne cherchant qu'à faire grand, mêlait à cette ovation les foules⁽³⁾. Au groupe des dévoués qui acclament le roi messianique s'oppose nettement, dans le 3^e évangile, l'immense collectivité du peuple endurci, représentée, incarnée, dans le symbole de la ville sur laquelle va pleurer Jésus. Ainsi contrasté, le tableau fait pendant à celui que le rédacteur venait d'évoquer dans la parabole allégorisée des mines : d'un côté, la gloire royale de cet homme de noble race, qui est allé recevoir au loin la couronne; de l'autre, le massacre de ses concitoyens, parce qu'ils n'ont pas voulu qu'il régnât sur eux (19^{12, 14, 27}).⁽³⁾

1. Wernle, *Syn.* 95.

2. Mc 11¹ est moins précis que ses parallèles.

3. *Supra* 160 s.

Quant à la forme spéciale donnée à cette scène des prédications attristées de Jésus, elle a pu être suggérée par un dire, que le rédacteur avait trouvé dans les Discours : « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes... que de fois j'ai voulu rassembler les enfants comme la poule rassemble sa couvée sous ses ailes, et vous ne l'avez pas voulu. Voici que votre maison est abandonnée. » (L. 13^{34.s.}, Mt. 23^{37.s.}). Il est notable que cette sentence était précisément suivie, dans la source (cf. L. 13³⁵, Mt. 23³⁹) d'une allusion aux jours où l'on s'écrierait : « Béni celui qui vient au nom du Seigneur. » Ce petit morceau devait donc se présenter à la pensée du rédacteur, tandis qu'il écrivait la scène des Rameaux. Il en a gardé le ton de tendresse désolée, l'aveu d'impuissance, et la prédiction du châtement.

Pour la prophétie est utilisé un passage d'Isaïe, (29¹⁻⁷) : Οὐαὶ Ἀριήλ πόλις... ἐκθλίψω γὰρ Ἀριήλ... καὶ κυκλώσω ὡς Δαυεὶδ ἐπὶ σέ, καὶ βαλῶ περὶ σέ χάρακα, καὶ θήσω περὶ σέ πύργους... καὶ πρὸς τὸ ἑδαφος ἡ φωνὴ σου ἀσθενήσει... Ἐπισκοπὴ γὰρ ἔσται μετὰ βροντῆς κ. τ. λ.

On y reconnaît la charpente matérielle de Luc 19⁴³⁻⁴⁴. Toutefois le rédacteur évangélique insiste avec plus de précision sur les traits caractéristiques du siège de Jérusalem : l'investissement absolu de la ville par les travaux romains : συνέξουσίν σε πάντοθεν L. 19⁴³ (cf. Josèphe *Bel. Jud.* V. 12, 1 et 2), et puis sa destruction de fond en comble : ἑδαφιοῦσίν σε (19⁴⁴). A part quelques tours et un bout de rempart, dit Josèphe : τὸν... ἄλλον ἅπαντα τῆς πόλεως περίβολον οὕτως ἐξωμάλισαν οἱ κατασκάπτοντες ὡς μηδὲ πώποτ'οίκηθῆναι πίστιν ἂν ἔτι παρασχεῖν τοῖς προσελθοῦσι, (*B. Jud.* VII, 1. 1). La phrase émue qu'écrit ensuite l'historien juif montre assez combien peu, fût-ce pour un auteur moins sensible que Luc, il était difficile d'imaginer l'attendrissement de Jésus⁽¹⁾;

1. Si l'on admettait que Luc eût connu Josèphe, comme Krenkel a essayé de le prouver, (*Jos. u. Luk.*; Jül. estime cette opinion plausible, *N. Lin.* 57 s.), ou si simplement Luc avait eu connaissance d'une tradition utilisée également par Josèphe, il deviendrait tout à fait intéressant de rapprocher du *De Bello Jud.* V. 12. 4. la scène évangélique, où Jésus, devant les malheurs qu'il découvre, se lamente en protestant qu'il n'a pas tenu à lui de les conjurer. Voici le passage. Les assiégés jetaient les cadavres des leurs, du haut des murs, dans les ravins qui entouraient la ville, εἰς τὰς φάραγγας (V. 12. 3) : περιὼν δὲ ταύτας ὁ Τίτος, ὡς ἐθεάσατο πεπλησμένους τῶν νεκρῶν καὶ βαθὺν ἰχώρα μυδῶντων ὑπορρέοντα τῶν σωμάτων, ἐστέναξεν τε καὶ τὰς χεῖρας ἀνατείνας κατεμαρτύρετο τὸν θεὸν ὡς οὐκ εἶη τὸ ἔργον αὐτοῦ (V. 12. 4).

Le trait ἐδαφιοῦσιν... τὰ τέκνα σου (L. 19⁴⁴), était un lieu commun de menace prophétique, tout comme le saisissant cliché du premier livre des Rois : « les chiens les dévoreront... les oiseaux les mangeront ⁽¹⁾ ». Ainsi en va-t-il des enfants écrasés contre le sol. On rencontre cette menace dans Osée, 10^{14,15} : ...μητέρα ἐπὶ τέκνοις ἠδάφισαν· οὕτω ποιήσω ὑμῖν, οἶκος τοῦ Ἰσραήλ, en Os. 15¹, où il s'agissait de Samarie : τὰ ὑποτίθλια αὐτῶν ἐδαφισθήσονται. Nahum, (3¹⁰), écrit de même : τὰ νήπια... ἐδαφιοῦσιν. Le Ps. 136⁹, (en hébreu Ps. 137), use de ces expressions : Μακάριος ὃς κρατήσῃ καὶ ἐδαφίῃ τὰ νήπιά σου πρὸς τὴν πέτραν. Dans le livre des Rois, Elisée pleure, lui aussi, parce que son regard de prophète découvre les maux qu'Azael infligera aux enfants d'Israël, et ce trait ne manque pas à sa prédiction : τὰ νήπια αὐτῶν ἐνσεύσεις, (2 Rois, 8¹³).

Pour ce qui est des mots : « Ils ne laisseront pas en toi pierre sur pierre » (19⁴⁴), c'est l'application *ex eventu* à la ville toute entière de paroles qui visaient tout d'abord le temple seul (Mc. 13², Mt. 24², L. 21⁶). Quant à la « visite » divine, négligée par Jérusalem, (L. 19⁴⁴), on a déjà relevé par deux fois la même expression dans le 3^e évangile (1⁶⁸, 7¹⁶).

Tout s'explique donc sans peine si Luc est le créateur du morceau. Il faut dire plus : par leur place dans le plan général de l'ouvrage, comme par leur caractère littéraire et leur accent, ces lignes paraissent attester bien positivement de quel auteur elles procèdent.

§ XIII. — Le dernier repas

Ce qu'il est possible de discerner dans cette section (22⁷⁻³⁹), où l'état du texte est assez embrouillé et la composition littéraire fort obscure, c'est, au moins, le souci qu'a le rédacteur d'insister sur l'importance du dernier repas, considéré à la fois comme pascal, ⁽²⁾ et inaugural d'un rite nouveau.

Cette préoccupation s'accuse dans les premières paroles de Jésus : « J'ai vivement désiré de manger cette Pâque avec vous, avant que je souffre » (22¹⁵). On sait que le souper en

1. 1 Rois 14¹¹, 16¹, 21^{23,24}. Comme le faisait remarquer M. Phil. Berger dans son cours oral (Collège de France, 1907), cela seul suffirait à rendre suspecte la réalisation littérale de ces menaces stéréotypées (1 Rois, 22³⁸, 2 Rois, 9³⁵ ³⁶).

2. Marc (14¹²) l'avait déjà présenté comme tel. — Wellh., *Luk.* 121 « Lucas hebt geflissentlich hervor dass das Abendmahl das Pascha war ».

question n'était point, fort probablement, pascal⁽¹⁾. Dans l'insistance à appuyer sur la solennité de ce repas, il y a tout lieu de voir l'œuvre de Luc : il avait déjà prêté au Maître l'initiative des préparatifs d'une agape si mémorable (22^s)⁽²⁾. Non moins suspecte est, sinon la substance, au moins, çà et là, telle expression du verset suivant, (22¹⁶), qui parle de l'accomplissement de la Pâque, c'est à-dire de la réalisation parfaite de ce symbole dans le royaume de Dieu. Peut-être faut-il encore reconnaître un indice du désir d'insister sur la fondation de l'Eucharistie, dans le double impératif qui accompagne en Luc (22¹⁷), et non pas en Mc. (14^{23 s.}) la présentation du calice : « Prenez ceci et partagez-vous le ».

Dans le texte actuel de Luc (ch. 22), on lit : « Ceci est mon corps », (19^b) « qui est donné pour vous ; faites ceci en mémoire de moi. » (20) « Et [il leur donna] la coupe de même après le souper, disant : Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang, qui est répandu pour vous. » Les versets 19^b et 20 manquent dans un certain nombre de témoins de la famille syro-latine : D, a, ff², i, l. Les ms. latins b. e ne les contiennent pas davantage, mais transposent les versets 17 et 18 après le verset 19^a, de façon que la bénédiction de la coupe suive, au lieu de la précéder, la bénédiction du pain. C'est la leçon que défend Zahn⁽³⁾. La version syriaque de Cureton omet le verset 20 et le mot διδόμενον en 19^b. Elle transpose, elle aussi, 17.18. après 19. Faut-il considérer 19^b. 20 comme ayant appartenu au texte primitif de Luc ? H. Holtzmann⁽⁴⁾ et J. Réville⁽⁵⁾ continuent de le penser. Dans leurs éditions, B. Weiss et Westcott-Hort éliminent ces versets. Pour cette dernière solution, on peut se référer également, en dépit du texte qu'il maintient dans son édition, à Eb. Nestle⁽⁶⁾, Robinson, ⁽⁷⁾, J. Weiss⁽⁸⁾, Loisy⁽⁹⁾.

L'hypothèse d'une interpolation de 19^b, 20 paraît, en l'es-

1. Andersen, *Abendmahl* 33. — Cf. *Chronicon paschale*, éd. du Cange, p. 5. 6. 7 ; Turner, *Hastings* I, 412 s., Loisy, *Syn.* II, 512. 517.

2. En Mc 14¹² suivi par Mt. 26¹⁷, l'initiative était laissée aux disciples.

3. *Eintl.* II, 357-359.

4. *Syn.* 409.

5. *R. H. des Rel.* 07, t. LVI, n° 2, 182-185.

6. *Einführung i. d. N. T.*², 229.

7. *Cheyne* II, 1418 s.

8. *D. d. Ev.* 67.

9. *R. Cr.* 01, II, 501 ; *Syn.* II, 526-531.

pèce, plus probable que celle d'une suppression. Ce serait un de ces cas, loin d'être rares, qui ont fait juger la famille syro-latine comme méritant, dans ses omissions, une toute particulière attention. ⁽¹⁾ La suppression aurait été commandée, pense M. J. Réville ⁽²⁾, par la « scandaleuse hérésie » de la mention d'une seconde coupe. Mais comme le même auteur ne fait pas difficulté de le reconnaître ⁽³⁾, cette mention d'une seconde coupe n'avait rien qui pût tant surprendre dans le récit d'un repas tenu, fût-ce à tort, pour pascal.

Est-il croyable que, pour ne mentionner qu'une coupe, — comme Paul, Matthieu et Marc, — on ait délibérément supprimé une référence, si expresse que celle du verset 20, à l'alliance dans le sang de Jésus? A supposer même qu'on l'ait fait, pourquoi aurait-on rejeté encore la 2^{de} moitié de 19 : τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, conformément, il est vrai, au texte de Marc et de Matthieu, mais malgré la tradition paulinienne ⁽⁴⁾ et l'esprit incontesté du rite qui recommandaient de garder ces mots? Pour le résultat peu important d'obtenir une seule mention de coupe, croira-t-on si aisément qu'on ait détruit le parallélisme — présent en Paul, Marc et Matthieu — des mentions du corps et du sang, et qu'on ait amené le texte à un état où l'ordre des bénédictions est interverti par rapport à celui de ces autres récits?

Dans l'hypothèse d'une addition, au contraire, tout s'explique plus simplement. On a été choqué de l'interversion des bénédictions. Après la parole traditionnelle : c'est mon corps, on s'est trouvé tout surpris de ne pas lire une mention du sang comme en Matthieu, en Marc, en Paul, et l'on a complété le passage, d'après le récit même de Paul. ⁽⁵⁾ Puis, après les mots : « nouvelle alliance dans mon sang », on a ajouté gauchement ce qui, en Marc et en Matthieu, suivait la mention du sang : τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον. ⁽⁶⁾ Mais on n'a

1. Cf. Westcott-Hort, *Introd.* § 240. — Sur la considération que mérite le texte syro-latin, moins justement nommé occidental. cf. Allen, *Cheyne* II, 4988-4991; Nestle, *Phil. Sac.* 2, *Einführ.* 184-197.

2. *L. cit.* 184.

3. *Ib.* 185.

4. 1 Cor. 11 ²¹.

5. 1 Cor. 11 ^{21, 23}.

6. Pour ces compléments, faits sous l'influence d'une tendance harmonistique, cf., avec Robinson *ib.*, la fusion, dans le *Prayer Book* anglican, de mots pris aux trois Synoptiques et à la première aux Corinthiens.

pas pris garde que ce nominatif, qui va bien, dans les deux autres évangiles, après le nominatif $\alpha\lambda\mu\alpha$, ne s'accorde plus du tout avec le datif $\alpha\lambda\mu\alpha\tau\iota$ du texte lucanien complété.

Le récit de Luc s'entendrait fort bien sans cette interpolation, vu que les versets 17 et 18 correspondent nettement à la coupe eucharistique de Marc et Matthieu ⁽¹⁾ De part et d'autre, en effet, Jésus prend la coupe avec action de grâce, la passe aux disciples, et conclut en annonçant qu'il ne boira plus de ce jus de la vigne jusqu'à l'avènement du royaume. Seulement la mention du sang manquait dans le texte de Luc, ce qui est moins un indice de nouveauté que d'ancienneté. On l'a donc ajoutée, de Paul, dans un nouveau récit de la tradition de la coupe, qui fait, avec le premier, double emploi. Cet emprunt à la 1^{re} aux Corinthiens est plus explicable de la part d'un copiste postérieur, que de celle de Luc qui, dans les Actes comme dans l'évangile, se montre si peu paulinisant, et ne s'est jamais ailleurs référé au texte d'une épître de Paul.

Pour cet ensemble de raisons, on a tout lieu de ne pas estimer primitifs les versets 19^b et 20. D'après cette conclusion probable, Luc, tout en désirant insister, nous l'avons vu déjà et le reverrons encore, sur la solennité du dernier repas, s'en serait tenu néanmoins, en ce qui touche à l'eucharistie, à une version plus ancienne et théologiquement plus discrète que celle de Paul ou de Marc.

La Cène avait commencé par la parole où Jésus déclarait sa joie de manger avec les siens cette dernière Pâque. Il était tout indiqué que les autres détails relatifs à l'eucharistie, suivissent immédiatement. Ainsi s'est trouvée déplacée la prédiction de la trahison, qu'on lisait dans les deux premiers évangiles avant la bénédiction du pain. ⁽²⁾ L'ordre des versets qui entourent cette déclaration du Maître a été lui-même modifié : la malédiction du traître (22²¹), suit immédiatement la prédiction, au lieu d'en être séparée, comme dans les parallèles ⁽³⁾, par les interrogations anxieuses des disciples : « Serait-ce moi ? » Grâce à ce léger déplacement, la discussion des apôtres recherchant quel sera le traître (22²³), amorce

1. *Contra*, C. Clemen, *Urspr. der hl. Ab.* 21.

2. L. 22²¹ ss., Mc. 14^{1b}, Mt. 26²¹.

3. Mc 14¹⁸⁻²², Mt. 26²¹⁻²⁵.

une contestation nouvelle au sujet de la primauté (22²⁴). Luc aura jugé à propos de relever l'importance de la Cène par l'insertion de cet épisode et de la leçon qu'il provoque, comme de divers autres dires qu'il est seul à grouper ici.

En ce qui touche à cette discussion sur la précellence, Luc l'aurait rencontrée en Mc. 10⁴²⁻⁴⁶, dans un autre contexte. On se rappelle quel était le verset final du passage, dans le 2^e évangile : « Le fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie comme rançon d'un grand nombre » (Mc. 10⁴⁵). L'idée était connexe de celle qu'éveillait l'eucharistie. C'est probablement grâce à cette connexion, que Luc a réservé cette instruction pour ici. Il la termine par une adaptation plus explicite aux circonstances d'un repas : « Qui est le plus grand, de celui qui est assis à table, ou de celui qui sert ? N'est-ce pas celui qui est assis ? Moi pourtant, au milieu de vous, je suis comme celui qui sert, » (22²⁷).

On remarquera que Luc a modifié, non seulement la finale de ce passage, mais le sens même de son contenu ⁽¹⁾ : il s'agissait, dans Mc. (et dans Mt. 20^{26, 27}), d'être petit maintenant, pour *devenir* grand dans le royaume : « Si quelqu'un parmi vous veut être grand. » Luc écrit : « Celui qui est plus grand parmi vous, qu'il soit comme celui qui est moindre ! » Il n'est plus question que du rapport des charges et des dignités au sein des communautés. La préoccupation eschatologique a disparu. ⁽²⁾

Il est vrai qu'elle reparait dans la sentence suivante, (22²⁸⁻³¹). Jésus y promet solennellement les premières places de son royaume aux amis intimes qui ont partagé ses tribulations. Ce dire venait bien à sa place dans un repas d'adieu. Il contribue à en rehausser la solennité. L'image du banquet messianique peut avoir été introduite ici par le rédacteur. Elle est absente de la sentence parallèle, en Mt. 19²⁸, et mêle aux expressions de royaume, de trônes, de jugement, une représentation toute disparate. Mais, qu'elle procède ou non du 3^e évangéliste, elle présente l'avantage de maintenir la pensée dans le cadre du diner pascal dont Jésus vient de

1. Schweitzer, *Abendm.* II, 8-10.

2. Semblablement, on a vu Luc donner à la parabole d'abord eschatologique du Juge et de la veuve (18²⁻⁹), une orientation nouvelle (18¹). *Supra* 120.

prédire, (22¹⁶), le prochain accomplissement dans le royaume de Dieu.

Les versets de L. 22³¹⁻³⁵, sont parallèles à Marc, 14²⁶⁻³². Mais ce dialogue était placé par le 2^d évangéliste après la sortie du cénacle. Luc le rattache aux sentences qui précèdent, sans solution de continuité. Il en est quitte pour reculer la mention du départ vers le mont des Oliviers (22³⁹). Par là encore il accroit l'importance de la dernière Cène, et fraie les voies aux longs discours d'adieu, dont nous gratifiera Jean (J. ch. XIII-XVIII).

Le 3^e évangéliste ne pouvait rapporter ici la promesse, faite par Jésus, de devancer les siens en Galilée après sa résurrection (Mc. 14²⁸). On sait, en effet, que, d'après Luc, les disciples n'ont eu d'apparitions qu'à Jérusalem (ch. 24) : ils se sont même entendu défendre par le Maître de quitter la ville sainte avant la descente de l'Esprit, (24⁴⁹). Il remplace donc les versets 14²⁷ et ²⁸ de Marc par un autre dire, qu'une de ses sources, écrite ou orale, lui fournissait probablement (22^{31s}). Comme dans le fragment marcien, le Maître y fait suivre une prédiction troublante, (22³¹ cf. Mc. 14²⁷), d'une consolante promesse, (22³² cf. Mc. 14²⁸). Mais c'est à Simon directement qu'il s'adresse. La révélation de son rôle privilégié ne peut qu'encourager l'apôtre à exprimer ses sentiments de dévouement, (22³³). Le passage relatif à la présomption de Pierre se trouve donc naturellement amené. Cette présomption même paraît plus excusable, parce qu'elle est comme provoquée par la confiance toute particulière du Maître, et parce que Simon n'inflige pas à Jésus, après la prédiction nette du reniement, l'injure d'un formel démenti⁽¹⁾.

Pour clôre l'entretien, Luc introduit un dernier groupe de sentences, (22³⁵⁻³⁹). Elles se réfèrent, comme la prophétie de Mc. 14²⁷ que le 3^e évangéliste vient d'omettre, à l'ère critique qui va s'ouvrir pour Jésus et pour les siens. Il est probable qu'il n'a pas inventé : « Que celui qui a une bourse, la prenne »... (22³⁶). Il l'aura seulement introduit au moyen d'une question tout artificielle, dont les éléments sont empruntés aux discours de mission⁽²⁾ : « Quand je vous ai envoyés

1. Cf. Mc 14³¹ et *supra* 142.

2. Plus littéralement à la mission des soixante-dix (10⁴¹) qu'à celle des Douze (9³).

sans bourse, ni besace, ni chaussures, avez-vous manqué de quelque chose ? et ils répondirent : de rien » (22³⁵). La prophétie qui suit (22³⁷), et qui sans doute n'est pas de Jésus, a pu être trouvée également par le rédacteur dans une de ses sources ; elle sert à expliquer les tribulations des disciples par celles du Maître. Pour qu'elle soit particulièrement de circonstance, Luc ajoute : « Car ce qui me concerne touche à son terme. » Les assistants sont censés interpréter à la lettre la recommandation de s'armer, qui annonçait seulement la proximité de temps critiques : c'est du moins ce que laisse entendre le rédacteur puisqu'il fait repousser par Jésus, (22³⁸), l'interprétation trop étroite donnée par les apôtres à sa recommandation.

Malgré une fidélité fort méritoire à une version plus ancienne de l'institution eucharistique, — l'insistance sur le caractère solennel du dernier repas et, pour cela, entre autres moyens, l'amplitude donnée au discours d'adieu, par un artificiel groupement de sentences, telle est, en résumé, la part actuellement discernable de la rédaction lucanienne dans le récit évangélique de la Cène.

§ XIV. — Jésus devant Hérode

Que semblable épisode (L. 23⁴⁻¹³) ne soit pas historique, c'est ce qui ressort du silence de Mc et de Mt. silence inexplicable au cas où l'histoire de la Passion, considérée dès le début comme si importante, aurait réellement présenté quelque fait de ce genre. Mt. et Mc lui-même cherchaient déjà à diminuer la responsabilité de Pilate. Comment ne se fussent-ils pas emparés d'un argument qui les servait si bien ?

La présence de cette histoire coïncide, chez Luc, avec un souci nettement accusé de ménager l'autorité romaine, de ne faire peser sur elle que le moins possible, l'odieux de la condamnation de Jésus⁽¹⁾. Or la tentative faite par Pilate de se décharger sur Hérode, concourt précisément à créer la même impression. On a d'autant mieux le droit de se de-

1. *Supra* 129, n. 4.

mander si Luc n'en est pas l'auteur ⁽¹⁾, que le passage semble s'inspirer à la fois du texte même de Marc et d'une scène analogue des Actes 25¹⁴⁻²⁷ ¹.

Le rédacteur du 3^e évangile raconte, en effet, vers la fin de son second ouvrage ⁽²⁾, que le procureur Porcius Festus déféra au roi Agrippa le cas de Paul (Actes, 25¹¹), comme Ponce Pilate à Hérode celui de Jésus. (L. 23⁷). Paul fut donc amené devant Agrippa, Bérénice, les chiliarques, toute la cour (Act. 25²³). Il s'y fit traiter de fou (Act. 26²⁴), comme Jésus au palais d'Hérode (L. 23¹¹). Agrippa lui-même ne sut pas se retenir de doucement railler son zèle (A. 26²⁸). Mais tous tombèrent d'accord que l'accusé ne méritait ni la mort, ni même la prison. On voit donc où Luc aurait pu trouver l'idée de la scène à faire ⁽³⁾.

Revenons à la narration évangélique. Nous chercherons, verset par verset, si elle contient quelque élément de tradition spéciale ou ne révèle pas plutôt l'agencement rédactionnel de données qui sont, en partie, artificielles, en partie fournies ailleurs par le texte marcien.

L. 23⁴ ne fait qu'anticiper cette déclaration de Pilate sur l'innocence de l'accusé qu'on lit en Mc 15¹⁴. On a noté ailleurs l'insistance avec laquelle Luc fait proclamer par le procureur que Jésus n'a rien fait de répréhensible ⁽⁴⁾.

1. Wernle, *Syn.* 106. — Loisy (*Syn.* II, 638), écarte cette hypothèse « comme invraisemblable, car l'évangéliste dépend partout ailleurs de documents écrits ». Ce n'est pourtant pas le cas, de l'avis du même auteur, pour les pleurs de Jésus sur Jérusalem, les pleurs des femmes sur Jésus, la conversion d'un des larrons. — pour ne pas nous écarter du récit de la passion. Encore, pour maints détails de la présente scène, s'agit-il moins de création que d'une sorte de transposition. Le caractère antélucanien du morceau est-il garanti par le verset des Actes 4²⁷ qui fait allusion à la conjuration d'Hérode et de Pilate contre Jésus ? (*ib.* 639). Mais est-il sûr que ce verset ne soit pas rédactionnel ? Il glose la prophétie qui précède et vise à assurer son application matérielle. On pouvait fort bien se contenter dans la source, si tout le passage lui-même vient de source, d'une référence plus générale aux complots des peuples et des princes, sans attribuer à ce pluriel plus qu'une valeur oratoire (Actes 4^{25, 26}). L'insistance du rédacteur à affirmer la vérité historique de la conjuration d'Hérode et de Pilate ἐπ'ἀληθείας (4²⁷) — serait elle-même de nature à éveiller quelque soupçon.

2. Cf. *supra*, p. 118, n. 2.

3. Il faut se garder toutefois d'affirmer que toutes les imitations sont du côté de l'évangile. Le renvoi de Jésus à Hérode aurait-il été inspiré du renvoi de Paul à Agrippa, cela n'empêche pas que certains détails aient pu être empruntés, inversement, par le rédacteur des Actes, à la page similaire de son récit de la Passion.

4. *Supra* 129, n. 4. Cf. L. 23^{4, 14, 15 b, 12}.

23⁵ (il soulève le peuple), répète avec une variante l'accusation de 23², comme Mc 15³ autorisait à le faire.

23⁶ : Pilate entendant parler de Galilée demande si Jésus est Galiléen. On sait le parti que Luc aime à tirer des interrogations factices ⁽¹⁾.

23⁷ : (le renvoi à Hérode) c'est l'idée centrale du morceau, la manière nouvelle de mieux excuser Pilate. Elle a pu être suggérée, en particulier, par l'attitude de Festus à l'égard de Paul, accusé, comme Jésus, par les chefs des prêtres, pour motifs d'ordre religieux.

23⁸ : Luc rattache habilement la scène présente à une autre page de l'évangile, où Hérode s'enquérirait de Jésus et se montrait tout étonné des prodiges qu'on rapportait de lui, (9⁷⁻¹⁰, Mc 6¹⁴⁻¹⁷). Luc n'avait pas négligé alors d'amorcer l'entrevue présente, en prêtant au roi le désir bien naturel de voir un thaumaturge si fameux (9⁹). Il s'en faut que cette concordance de 9⁹ et de 23⁸ exclue la création lucanienne du second passage ⁽²⁾.

23⁹ : les questions d'Hérode seraient suffisamment expliquées par sa curiosité, excitée de vieille date, et les circonstances. On notera qu'elles correspondent à une interrogation de Pilate, que Jésus a laissée sans réponse, en Mc 15¹⁻³ : Luc avait omis précisément, plus haut, ces indications, réservant pour Hérode seul la leçon assez dédaigneuse du silence de Jésus.

23¹⁰ : accusations passionnées des chefs des prêtres : il en était encore question en Mc 15⁴, c'est-à-dire dans la couple de versets, omis alors par Luc, qui se référaient au silence obstiné de Jésus ⁽³⁾.

23¹¹ : Jésus tourné en dérision est revêtu d'une robe éclatante. Peut-être n'y a-t-il là nul souvenir de l'étonnement de Pilate devant le mutisme de l'accusé (Mc 15⁵), nul souvenir, non plus, de l'exclamation de Festus en présence d'Agrippa : « Tu es fou, Paul, ta science énorme te rend fou », (Act. 26²⁴), ni de la raillerie d'Agrippa lui-même à l'endroit de l'apôtre qui comparaisait devant lui (A. 26²⁸). Au moins ne peut-on

1. *Supra* 147-153. En outre, cf. 22³⁵, et *supra* 200 bas.

2. B. Weiss en infère pourtant que Luc lisait cette scène dans sa source, *Lukas* 22⁵.

3. B. Weiss lui-même, *ib.*, reconnaît en 23^{9b} et 23¹⁰⁻¹¹ un simple écho de Mc 15³⁻⁴.

se dispenser de songer aux moqueries des légionnaires, — que Luc, jaloux de l'honneur romain, s'est épargné de raconter, — à la scène de couronnement dérisoire, à la robe de pourpre jetée sur les épaules de Jésus, (Mc 15¹⁶⁻²⁰). On notera que des soldats, aussi, sont associés par Luc aux outrages que le Christ aurait subis chez Hérode. Mais ce ne sont plus les soldats du procureur. Ce sont ceux du prince galiléen.

23¹² : la réconciliation d'Hérode et de Pilate pourrait sembler, de prime abord, le trait le plus résistant de toute la scène⁽¹⁾. Ne ferait-il que symboliser le rapprochement des Juifs et des Gentils contre les chrétiens?⁽²⁾ Sans recourir à cette conjecture, l'indication reste explicable, en dehors de toute tradition relative à une comparaison de Jésus devant le tétrarque. La réconciliation était suffisamment suggérée par la scène elle-même, si on présupposait la brouille. Or il n'était pas difficile d'imaginer une certaine tension de rapports, entre l'héritier diminué de la dynastie nationale et le représentant de César⁽³⁾.

Le contexte corrobore la conclusion que tout le passage semble recommander. Rien, en effet, dans les trois versets suivants, particuliers à Luc, qui révèle la moindre trace de tradition particulière. Bien au contraire témoignent-ils, une fois de plus, de la volonté d'excuser le procureur. Dans ces conditions, il paraît prudent d'incliner à croire que Luc est, — bien probablement, — l'inventeur de l'entrevue d'Hérode et de Jésus. Si l'on croyait devoir hésiter devant cette conclusion, il faudrait attribuer, du moins, au rédacteur la totalité de la mise en scène. Mais il semble qu'il y a plus⁽⁴⁾.

§ XV. — Pleurs des femmes de Jérusalem (23²⁷⁻³²)

Il était bien dans la manière dramatique et touchante de Luc de présenter Jésus accompagné, à son supplice, par les lamentations des femmes. L'idée lui en était inspirée par un texte de Zacharie, considéré, sans doute, de bonne heure, comme messianique, car Mt. (24³⁰) en use également, bien qu'il l'applique d'une façon assez différente.

1. B. Weiss, *ib.*

2. Wernle, *Syn.* 106.

3. Holtzm., *Syn.* 417.

4. Schmiedel, *Cheyne* II, 1840.

On lisait dans le texte du prophète : κόψονται ἐπ' αὐτόν κοπετόν ὥς ἐπ' ἀγαπητῷ (Zach. 12¹⁰). Le deuil bruyant des femmes y était signalé spécialement : κόψεται... φυλὴ οἴκου Δαυιδ κατ' ἐαυτήν καὶ γυναῖκες αὐτῶν κατ' ἐαυτάς, et le même refrain se répétait quatre autres fois, (*ib.*, 12¹²⁻¹³). Le 3^e évangéliste tient tant à cette idée du deuil pour la mort de Jésus, qu'à la descente du Calvaire, après la fin, il montre toute la foule, tous les témoins de ce spectacle, qui se frappent la poitrine en retournant chez eux, (23⁴⁸). C'est là un détail mentionné par Luc seul, de même que les lamentations des femmes à la montée du Golgotha.

Jésus se retourne, (23²⁸). Notre rédacteur excelle à se servir de ce jeu de scène. Ainsi, un jour, en Samarie, comme une foule nombreuse marchait sur ses pas, Jésus s'est retourné, et il a posé les conditions héroïques auxquelles, seulement, on pouvait le suivre (14²⁵). — Naguère, c'était le pauvre Simon Pierre qui venait de renier son Maître par trois fois. Le chant du coq eût-il suffi à lui rappeler que sa chute était prédite ? Surtout, son repentir nous aurait-il émus autant que s'il naissait d'un geste de Jésus ? Luc a compris que non. Comme Pierre achevait ses reniements, comme le coq chantait, le Seigneur s'est retourné, il a regardé Pierre⁽¹⁾ : Pierre s'est souvenu ; il a pleuré (22⁶⁰⁻⁶³). Merveilleuse délicatesse de l'artiste, qui tire, d'un procédé si simple, un aussi saisissant effet.

Ici également (23²⁸), le même mouvement du Maître décompose les deux temps de la scène et souligne leur contraste. Inutile d'insister sur le pathétique et la grandeur de ce spectacle : ces femmes qui s'apitoient sur les malheurs d'un étranger tandis qu'un deuil plus personnel les attend : Jésus, qui oublie son supplice pour s'affliger de la ruine de son peuple, Jésus prophète vengeur et prophète navré. Ce tableau là n'est pas d'un anonyme quelconque. Il est signé de la main de Luc⁽²⁾. C'est la même touche que dans la scène attristée des Palmes (19⁴¹⁻⁴³)⁽³⁾. C'est la même préoccupation, si sensible encore dans la version lucanienne de la petite apocalypse⁽⁴⁾,

1. Ces détails sont particuliers à Luc.

2. Wernle, *Syn.* 406 ; Holtzm., *Syn.* 418 s.

3. Cf. *supra* 193-195.

4. Cf. 21^{20, 23, 24}.

d'introduire, dans les perspectives immédiates du Christ, — beaucoup plus qu'une parousie qui, de fait, tardera à venir, — le châtimement de Jérusalem et le rôle de Rome justicier.

Quant au détail de la prédiction sinistre, il est fait des éléments dont Luc a coutume de composer de tels morceaux. Le premier verset, (23²⁹), reproduit, mais sous la forme renversée d'une béatitude, le sens et presque les expressions de la malédiction portée, dans la petite apocalypse, (21²³), contre celles qui seraient mères en ces jours là ⁽¹⁾ ! La suite, (23³⁰), est empruntée textuellement, sauf une simple inversion des membres de phrase, à un texte d'Osée, (10⁸). Il est commenté, à son tour ⁽²⁾ au moyen d'images également bibliques, employées par Ezéchiel et déjà formellement appliquées par lui à un châtimement de Jérusalem ⁽³⁾.

§ XVI. — Soir de Pâques (24¹³ à fin)

Luc est le seul des synoptiques à rapporter les deux apparitions qui remplissent, dans son évangile, la soirée de Pâques : une apparition à deux disciples d'Emmaüs, une autre en présence des onze apôtres et des personnes qui se trouvaient avec eux. S'il est difficile de dégager exactement de ce récit la part de la tradition antérieure à Luc et celle de la rédaction définitive, on peut cependant recueillir, pour ce tri, quelques indications précieuses.

La première remarque importante doit porter sur le cadre de lieu et de temps, qui se trahit comme l'actice ⁽¹⁾. Luc groupe toutes les apparitions à Jérusalem ou dans son voisinage. Il exclut même la possibilité d'apparitions galiléennes antérieures à l'Ascension du Christ, soit parce qu'il semble placer

1. « Ces jours-là » sont ceux de la Parousie, d'après le sens original du passage (cf. Mc 13^{47...}), ceux du siège de Jérusalem, d'après l'adaptation de Luc, comme son contexte l'indique clairement.

2. C'est sous la forme d'une interrogation de rhétorique. Elle est à ajouter, sans doute, à la liste, déjà longue, de celles qu'a créées le rédacteur.

3. Ezéchiel recevait l'ordre de prophétiser : *προφήτευσον ἐπὶ δρύμον ἡγούμενον Ναγέθ καὶ ἐρεῖς... τάδε λέγει Κύριος Κύριος. Ἴδού ἐγὼ ἀνάπτω ἐν σοὶ πῦρ καὶ καταφάγεται ἐν σοὶ ξύλον χλωρὸν καὶ πᾶν ξύλον ξηρὸν* (Ezéch. 20⁴⁶). Mais c'était une énigme. A quelques versets de distance suivait l'explication, adressée par le Seigneur à Jérusalem : *ἐκσπάσω τὸ ἐγχειρίδιόν μου ἐκ τοῦ κολεοῦ αὐτοῦ καὶ ἐξολεθρεύσω ἐκ σοῦ ἄνομον καὶ ἄδικον* (*ib.* 21³).

4. Meyer, *Auferst.* 37 s., 134; Loisy, 4^e Ep. 937; Guignebert, *Hist. Anc. du Christ*, I, 251.

le départ définitif de Jésus au soir de sa résurrection, (24³⁰ à fin), soit, encore plus nettement, parce qu'il suppose que les disciples ne s'écarteront pas de Jérusalem jusqu'à la descente de l'Esprit (24⁴⁹). Or cette conception est en contradiction évidente avec une tradition antérieure, qui se fait jour, à la fois, dans Mc, dans Mt. et dans le dernier chapitre de Jean, corroboré par les dernières lignes de l'évangile de Pierre. D'après ces récits, Jésus avait apparu en Galilée. C'est là seulement que ses disciples devaient le revoir. Jésus était censé les avoir invités à s'y rendre, s'ils voulaient le retrouver (Mc 14²⁸, Mt. 26³²). Dans le récit de la dernière cène, Luc a naturellement omis ce passage, qui contrariait son plan. — Au tombeau trouvé vide, de quel message sont chargées les femmes pieuses, qui venaient pour embaumer le corps de Jésus? « Allez dire à ses disciples et à Pierre qu'il vous devance en Galilée. C'est là que vous le verrez, comme il vous l'a dit. » (Mc 16⁷). Matthieu fait tenir le même langage à l'ange de la résurrection, (Mt. 28⁷). Luc donne à cette mention traditionnelle de la Galilée un tour absolument nouveau: « Souvenez-vous de ce qu'il vous a dit, *quand il était encore en Galilée* » (24⁶). Suit le rappel d'une prédiction du Maître relative à sa passion et à sa résurrection.

On ne peut donc hésiter à reconnaître que Luc a délibérément enfermé les apparitions du ressuscité dans un cadre hiérosolymitain tout artificiel. Jésus s'était rendu, comme par étapes, de Galilée en Samarie et de Samarie à Jérusalem. C'est là que l'Evangile devait recevoir, pensait Luc, tout son couronnement. N'était-ce pas là que devait commencer l'Eglise, et par elle l'expansion sans borne de l'œuvre de Jésus (24⁴⁷, Actes 1⁸, 2)?

Ce qu'il a fait pour le lieu, il l'a fait pour le temps. Il savait bien que les apparitions rapportées par la tradition, s'étant, en partie au moins, produites en Galilée⁽¹⁾, n'avaient pu survenir toutes le même jour, et précisément le jour de la résurrection. Mais comme si un secret instinct de classicisme l'y avait incité, il avait tenu à donner aux dernières scènes de son récit,

1. Cf. Mc 14²⁸, 16⁷, Jn 21. Mt. 28¹⁶ pris avec les réserves nécessaires. La finale postérieure de Mc 16⁹⁻¹¹. n'est qu'un extrait des récits des quatre évangiles, avec la prédiction factice de prodiges qu'on croyait voir opérés dans les communautés chrétiennes (A. Meyer, *Auferst.* 62 s.).

cette cohésion que favorisent l'unité de temps et l'unité de lieu. Peut-être sentait-il qu'il rendait, par là, comme plus réelle et plus consistante, la vie posthume de Jésus.

Aussi bien est-ce une des préoccupations les plus sensibles dans tout son récit : montrer que les disciples n'ont pas eu affaire à un fantôme, mais à quelqu'un de bien vivant, qui marche, (24¹⁵ et 50), qui tient de longs discours, (24²⁵⁻²⁸, 44-50), qui se laisse palper, (24³⁹), qui mange, (24⁴¹⁻⁴⁴). Progression combien notable sur les pâles indications de Paul, (1 Cor. 15³⁻⁹), et même sur le récit de Matthieu !

Un autre souci se trahit dans ces pages : celui de souligner, en même temps que la réalité de la résurrection, la nécessité scripturaire de cet événement. On voit que c'était un des arguments capitaux des premières générations. C'est ainsi que raisonne Pierre dans son premier discours au peuple : « Il était impossible qu'il fût tenu dompté par la mort, car David dit de lui : ... Tu ne laisseras pas ton saint voir la corruption... » (Act. 2²⁴⁻³²). C'est ce que Paul fait ressortir, au début du passage qu'il consacre à la résurrection : « Je vous ai transmis tout d'abord cette tradition que j'ai reçue, à savoir que Christ est mort pour nos péchés conformément aux Ecritures, et qu'il a été enseveli, et qu'il est ressuscité le troisième jour, conformément aux Ecritures (1 Cor. 15³⁻⁴). « Notre évangéliste y revient longuement, et par trois fois, dans sa version particulière de la seconde vie de Jésus. C'est d'abord une prédiction du Maître lui-même, par où Luc remplace le rappel du rendez-vous de Galilée, (24⁶⁻⁷). Puis le Christ explique en détail aux disciples d'Emmaüs toutes les prophéties qui annonçaient sa résurrection, (24²⁶⁻²⁸). Il y revient complaisamment devant les Onze (23⁴⁴). Et, chaque fois, c'est la même insinuation, peu déguisée, du rédacteur : il fallait avoir l'esprit bien aveuglé pour ne pas voir combien l'événement de Pâques était inévitable (24²⁵ 24⁴⁵).

Il faut tenir compte de ces préoccupations évidentes du rédacteur pour opérer un premier départ, dans les récits qui nous occupent (24¹³ à fin), entre la donnée traditionnelle et la mise en scène. Nous commencerons par l'apparition aux deux disciples d'Emmaüs.

A Luc doit sans doute revenir, avec l'indication initiale, qui place l'apparition aux pèlerins d'Emmaüs, le jour de la résur-

rection, (24¹³), l'idée de leur retour à Jérusalem, le même soir, (24³³). Toutes les manifestations posthumes de Jésus auxquelles le troisième évangile fasse allusion, se trouvent ainsi groupées. Les deux voyageurs ont mentionné, devant leur compagnon de route, la vision des femmes, (24²³). Il s'entendent, eux-mêmes, annoncer par les disciples, que Pierre a revu le Seigneur, (24³⁴), et tous sont réunis, quand Jésus vient leur prouver de façon décisive la vérité de sa résurrection (24^{36...}).

De Luc vient encore la conversation des voyageurs, (24¹⁷⁻²⁸) (1), artifice habilement conçu pour préparer le dénouement de l'épisode, et insérer, dans le récit même de cette apparition, qui sert de nœud à toutes les autres, le fameux argument scripturaire, qui complète celui des visions. On entrevoit, au reste, comment Luc s'est trouvé amené à rédiger ce dialogue. Jésus, non reconnu, voyage avec deux de ses disciples. Ils ont dû causer en chemin. Mais causer de quoi, au soir de ce troisième jour après la Passion, si ce n'est du prophète qui les a tous déçus? Pour le lecteur chrétien qui est dans le secret, quel effet de contraste dans la juxtaposition du Christ ressuscité et de ceux qui perdent foi en lui, quel pathétique dans cet entretien sur Jésus avec Jésus lui-même, présent et parlant de soi, mais mystérieusement voilé aux yeux de ses interlocuteurs! Il est tout naturel que les disciples, après avoir reconnu le Maître, se reportent, en pensée, à cette conversation de la route, qui avait préparé leur âme à la foi, (24³²).

Resterait, comme donnée possible de quelque tradition, outre le nom de Cléopas (24¹⁸), et la mention d'une apparition à Pierre (24³⁴), la substance des versets 13 à 17 et 28 à 32. Encore est-ce faire la part bien large aux éléments transmis (2).

La demi obscurité qui accompagne Jésus, (24¹⁶), — comme, dans la scène suivante, l'impression des disciples qu'ils sont en face d'un fantôme (24³⁷) et leur incrédulité tenace, (24⁴¹), — paraissent des traits anciens (3), en rapport avec le mystère

1. Meyer, *Auferst.* 41.

2. Pas n'est besoin de qualifier la critique de A. Carr, quand il fait de Luc lui-même, un des deux voyageurs d'Emmaüs, *Expositor*, 1904, I, 124.

3. Qui dit plus ancien ne dit pas, par le fait même, historique. Pour Meyer, *Auferst.* (195-198) le caractère mystérieux des visions remontait à une tradition antérieure aux Synoptiques, mais postérieure à la première conception des apparitions. Le doute des disciples n'était pas davantage

qui plane également sur d'autres scènes d'apparitions. Ainsi Jésus n'arrive pas, d'après Matthieu, (28¹⁷), à dissiper le doute d'une partie de ceux qui sont pourtant censés le voir, sur une montagne de Galilée. Ainsi, — pour ne pas parler de Madeleine, qui confond son seigneur avec un jardinier (Jn. 20¹⁵), — dans le dernier chapitre du quatrième évangile, vestige bien plus intéressant, pour l'historien, d'une tradition galiléenne de vieille date, les disciples ne reconnaissent pas clairement le visage de Jésus, puisque cette question leur vient sur les lèvres : « Qui es-tu ? ». Aucun, toutefois, n'osa le dire ; « ils savaient que c'était le Seigneur » εἰδότες (Jn. 21¹²). En vérité, c'était donc une impression, une inférence, une foi, tout plutôt que la vue indiscutable d'une physionomie connue.

Mais qui décidera fermement si, dans les récits de Luc, ces traits de demi-obscureté dans l'apparition, (24¹⁶), et de doute du côté des disciples, (24^{37.41}), sont des détails déjà rattachés par une tradition à ces épisodes précis, ou ne sont pas, tout uniment, des retouches de circonstance, que Luc savait être dans le ton de ces sortes de morceaux ?

Dans l'apparition d'ensemble, (24^{36...}), le doute des disciples paraît trop appuyé pour que Luc ne soit pas soupçonné d'y avoir pris plaisir. L'humeur incrédule des témoins servait à préparer et à faire ressortir la matérialité toujours grandissante des preuves. Jésus ne s'était pas montré seulement à des disciples isolés⁽¹⁾. Tel est le fondement le plus solide de cette dernière apparition lucanienne. Il était de tradition, également, qu'en ces sortes de circonstances quelque obscurité flottât un instant sur l'apparition, soit que le Christ ne parût pas assez ressemblant avec lui-même, soit que les disciples eussent peur d'être victimes d'une illusion : voilà la seconde donnée toute générale, qu'on retrouve utilisée ici. Quant à tout le cadre, à toute la mise en œuvre de ces deux indications, il est impossible d'y discerner autre chose que le travail du rédacteur. Était-il aidé par la légende plus que nous ne supposons ? Peut-être, mais toute affirmation dans ce sens

primitif (*ib.* 198-202) ; il servait à faire mieux ressortir la réalité des apparitions, et aurait continué à être employé, dans ce but, par les rédacteurs évangéliques.

1. Cf. 1 Cor. 5-8, Mc 16⁷, Mt. 28^{16...}, Jn 21¹².

resterait assez improbable, et, du moins, injustifiée. L'ordre de commencer l'évangélisation du monde par Jérusalem n'était pas difficile à déduire de l'histoire postérieure. C'est à Jérusalem que les apôtres doivent rester jusqu'à la descente de l'Esprit. On a déjà remarqué le caractère arbitraire de cette dernière indication.

La marche de Jésus, entouré de ses disciples, jusqu'auprès de Béthanie (24⁵⁰), a peine à s'accorder avec une indication des Actes : « Jésus n'a été vu, après sa mort, par aucun de ses ennemis », (Act. 10⁴¹). Mais l'addition évangélique présente l'avantage de relier la grande apparition à la scène du départ (24⁵¹), et d'insister, par la mention d'une promenade qui n'a rien de fantomatique, sur la matérialité de la résurrection. — Les dernières lignes de l'évangile sont pleines, comme les premières pages, de bénédictions (24^{50, 51, 53}), et d'allégresse (24⁵²). C'est du temple de Jérusalem que partait le prologue (1⁵). C'est au temple de Jérusalem que l'épilogue nous conduit, (24⁵³).

Conclusion sur les procédés de Luc

Quelques péricopes du 3^e évangile n'ont été qu'à peine mentionnées dans les pages qui précèdent. Ce sont celles que Luc a empruntées tout entières à l'une de ses sources. Il ne pouvait être question d'elles qu'incidemment, à propos du choix que le rédacteur en a fait, du cadre parfois nouveau où il les a placées, d'autres modifications légères qui se laissent discerner çà et là.

Encore pouvait-on, sans aucun doute, pousser l'investigation plus loin, reconnaître, ou, du moins, soupçonner et suggérer ainsi d'autres traces de rédaction. Mais à mêler trop d'hypothèses à un ensemble d'observations dont beaucoup sont déjà ténues et quelques-unes contestables, on courait risque de rendre inconsistants les résultats de la recherche. Il a donc paru opportun de se contenter du plus sûr, ou, pour mieux dire, de ce qui présente un degré appréciable d'objective probabilité. Ainsi, la fermeté des conclusions, qui serait téméraire, pour quelques-unes des questions isolées dont il a fallu s'occuper, reste absolument légitime pour les observations d'ensemble : elles ne reposent pas sur telle ou telle infé-

rence douteuse, mais sur la convergence et le nombre des constatations.

Cette réserve dans l'investigation, qui s'impose à nous dans tout le cours de ce travail, était spécialement de rigueur dans l'étude consacrée à Luc, parce que l'absence des moyens de contrôle s'y étend à une plus grande partie du texte que dans Matthieu. C'est pour la même raison que les limites de la recherche se trouveront encore resserrées quand on examinera les procédés de rédaction du 2^d évangéliste.

L'œuvre lucanienne ne trahit pas les partis pris d'une cabale ou les préjugés d'une secte. On peut reconnaître dans le 3^e évangile, l'évangile du détachement sans attribuer au rédacteur de tendance ébionitique. Tout s'explique suffisamment par les documents dont il se servait et la philosophie morale de l'époque, qui, accentuant l'antagonisme entre l'âme et le corps, poussait à l'ascétisme comme à une délivrance ⁽¹⁾. Or nul des synoptiques ne s'est occupé davantage du rôle sauveur de Jésus.

Il est presque aussi téméraire de traiter Luc en pauliniste déclaré. Le fondement le plus solide de cette appréciation serait l'universalisme indiscutable du 3^e évangile. Mais, à la fin du 1^{er} siècle, on pouvait être nettement universaliste sans adopter, de ce seul fait, les autres théories proprement pauliniennes ⁽²⁾.

Les préoccupations apologétiques de Luc ne lui sont pas spéciales exclusivement. Matthieu ne néglige pas d'éliminer incidemment, des textes, certains traits qui pourraient choquer ses lecteurs. Il se laisse aller, comme Luc, à quelques enjolivements. Les trois Synoptiques sont d'accord pour tendre à diminuer la responsabilité de Rome dans la condamnation et la mort de Jésus.

Ce qui différencie le plus profondément le travail personnel de Luc, de celui de Mc ou de Mt., outre la recherche et l'utilisation d'un nombre de documents plus considérable,

1. Von Dobschütz, *Probleme* 44. Wernle, *altchristl. Apolog. im N. T.* (*Z. f. nt. W.*, 1900, 50).

2. *Id.*, J. Réville, *Rev. d'H. des Rel.*, 07, p. 237. — Avec raison, Van Manen ne reconnaît même pas, dans les Actes, de paulinisme proprement dit (*Cheyne* III, 3624). Jülicher non plus : *Neue. Lin.* (58-60). Il trouve plutôt Paul et ses discours fortement hellénisés par le rédacteur (*ib.* 73).

c'est l'art ⁽¹⁾ et l'âme même de l'évangéliste : son âme, dont la finesse essentielle donne à ses sentiments tant de délicatesse, à son imagination, parfois, tant de grâce, son art, qui s'exerce surtout à l'œuvre de la mise en scène ⁽²⁾. Il trace un cadre géographique aux différentes étapes de l'activité de Jésus. Il trace un cadre de détail aux péripécies rapportées on ne sait d'où. Il anime le dialogue. Il ne lui suffit pas d'achever ainsi les scènes déjà faites. Il en compose de nouvelles avec des éléments détachés : une parabole, comme dans le pardon de la pécheresse ; une préoccupation prophétique, comme dans la lamentation de Jésus sur Jérusalem et des femmes de Jérusalem sur Jésus ; un souci apologétique, comme dans le renvoi du Christ à Hérode par le procureur romain. Il excelle encore à transformer une scène préexistante, en lui donnant pour âme, un symbole, par exemple, dans la visite de Jésus à Nazareth, ou la pêche miraculeuse.

Mais bien que toutes ces petites scènes se trouvent dramatisées, et assujetties pas là même à de certains grossissements d'optique, elles ne sont, en définitive, écrites que pour être lues : elles restent donc susceptibles d'être traitées, dans leur cadre artificiel, avec plus de finesse que n'en comporterait le drame proprement dit. Luc y sait utiliser parfois, en même temps que son entente de la mise en scène, ses habiletés de peintre de genre ⁽³⁾ et jusqu'au plus exquis de ses qualités d'âme. La netteté des lignes n'y nuit pas au fondu des nuances, ni la simplicité du sentiment à ses délicatesses. Au reste, les touches esthétiques sont semées partout dans cette œuvre. C'est que Luc n'est pas un évangéliste, tout uniment, ni, strictement, un historien. Il traite les matériaux traditionnels avec le respect du croyant, l'exactitude — toute relative — de l'hagiographe, et la liberté grecque de l'artiste ⁽⁴⁾.

1. Par ce mot, comme par celui d'artiste appliqué à Luc, j'entends surtout caractériser les *prétentions* artistiques de cet évangéliste.

2. Encore faut-il bien reconnaître que l'habileté de Luc est mise à la gêne plus d'une fois, par l'œuvre de compilation à laquelle il se trouve astreint, ou par les compilations déjà faites qu'il se condamne à reproduire. Il lui arrive en effet, de suivre, même assez longtemps, et avec plus de fidélité que Matthieu, l'ordre fourni par une source. (Un exemple en est fourni par les deux discours des béatitudes). Ce sont des entraves apportées à la liberté de son art, et dont il ne sait pas toujours suffisamment se libérer.

3. En ce sens seulement reste vraie la légende qui place dans la main du troisième évangéliste un pinceau.

4. On ne saurait donc pas souscrire à l'appréciation de Resch : « Luc est dans le Nouveau Testament l'historiographe sans tendance, qui s'appuie purement et fidèlement sur ses sources ». T. U. X. n, 847. Harnack lui reconnaît, avec plus de justesse, un goût pour l'affabulation véritablement hellénique (*Luk.* 146, n. 1).

TROISIÈME PARTIE

PROCÉDÉS RÉDACTIONNELS DE MARC

INTRODUCTIONS AUX PROCÉDÉS DE MARC

On a débuté dans ce travail par l'étude des procédés de rédaction de Matthieu et de Luc. C'est qu'ils sont plus faciles à déterminer que ceux de Marc. Le 1^{er} et le 3^e évangile, en effet, utilisent le 2^d ; on peut les confronter avec cette source. Ils mettent en œuvre, également, les Discours, et leur divergence dans l'emploi qu'ils font des sentences communes, n'est pas médiocrement instructive. Mais pour Marc, il n'en va pas ainsi. Nous ne connaissons aucun évangile antérieur à celui-là. Nous n'avons pas de livre strictement parallèle, avec quoi le comparer. Tout moyen de contrôle, pourtant, ne fait pas défaut.

Qui donc nous renseignera sur ses procédés de rédaction ? Lui-même, et, — paradoxe facile à débrouiller, — les évangiles, aussi, qui l'ont utilisé. Lui-même, d'abord, nous révélera qu'il n'est pas d'un seul jet ni d'une seule main, et nous laissera distinguer à coup sûr, ou parfois simplement soupçonner, l'œuvre du dernier rédacteur, de celui qui, dans un certain but, et d'après une certaine mentalité, a, tant mal que bien, coordonné les matériaux, que la tradition, déjà écrite autant qu'orale, lui fournissait. Cette utilisation de documents fixés par l'écriture se laissera reconnaître à ce que les classements artificiels du dernier rédacteur présenteront de raideur et de maladresse : signe évident qu'il est aux prises avec des matériaux qui n'ont déjà plus la souplesse des communications orales ⁽¹⁾.

Mais voici qui nous facilite la besogne. Au premier rang des sources écrites utilisées par notre évangéliste, on n'a pas de peine à reconnaître cet important document des Discours, que Matthieu et Luc, ont mis si largement à contribution. Ainsi s'explique un certain nombre de doublets de sentences, qu'on rencontre en Mt. ou en L., chacun de ces évangélistes les rapportant une fois, d'après Marc, et, une autre fois,

1. Loisy, *Rev. Hist. des Rel.*, 1906, 443.

d'après la source même du second évangile, c'est-à-dire, d'après ce recueil de discours, où ils sont en mesure de puiser eux-mêmes directement. Ainsi s'explique encore la rencontre de Matthieu et de Luc, et leur divergence avec Marc, en des passages qui ont leur correspondant, déjà, dans le 2^d évangile. En ces occurrences, comme Luc ne dépend pas du Matthieu canonique, il en faut bien conclure, s'il se rencontre pourtant avec lui, — que c'est parce que l'un et l'autre s'attachent, avec plus de fidélité que Marc, au document commun, à ce recueil des Discours, qui se trouve être ainsi, en maint endroit, — sous-jacent au texte des trois Synoptiques. Et dans ces cas, si l'accord de Mt. et de Luc nous renseigne sur la teneur véritable de la source, la version divergente de Marc peut nous éclairer sur ses procédés personnels d'adaptation et de rédaction. On arrive de la sorte à reconnaître clairement, par exemple, qu'il a transposé certaines sentences, qu'à plus d'une il a donné, par son changement de position, une pointe toute nouvelle : précieux indices des préoccupations spéciales de l'auteur.

Pour s'initier à la façon dont Marc a traité les traditions reçues, on pourrait examiner d'abord tous les passages où une utilisation des Discours transparait. On rechercherait ensuite, dans les autres péricopes, les traces des procédés déjà découverts. Mais, à fractionner ainsi l'étude de l'œuvre, on risquerait de laisser échapper mainte indication suggestive sur l'enchaînement même des scènes et des leçons, dont il compose son évangile. Il faudrait toujours se décider à reprendre les divers passages, un à un, en suivant leur ordre actuel, pour y discerner maint indice de rédaction, que la simple étude de l'utilisation marcienne des Discours n'eût pas suffi à mettre en lumière.

Autant vaut donc mener, dès l'abord, l'investigation avec suite, en se laissant guider au fil même du récit. On observera au fur et à mesure ce qui peut se laisser observer, non sans distinguer les suggestions plus ou moins probables des conclusions vraiment certaines. Après cette analyse, indispensable si l'on veut assister au travail de l'évangéliste dans ce qu'il a de complexe et de vital, il deviendra facile et fructueux de réunir, sous quelques sigles, les procédés caractéristiques de sa rédaction.

RELEVÉ DES TRACES DE RÉDACTION

§ I. — Le Titre (1¹)

Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Comme ce titre l'indique, l'évangile n'est plus seulement, pour le rédacteur, la bonne nouvelle qu'est venu apporter Jésus. C'est le message qui le concerne, la prédication dont l'objet est Jésus lui-même, et qui fait connaître, en même temps que sa doctrine, sa vie, sa mort et sa résurrection. La bonne nouvelle prêchée par Jésus et par le Baptiste, c'est que l'heure était proche du royaume de Dieu. Pour Marc, c'est : que Jésus en personne est le Messie, que sa Passion n'a pas été la fin de son œuvre, mais le prélude de sa gloire, et, conception paulinienne plus nouvelle encore, la rançon même des prédestinés, (10⁴⁵).

Dès le début, il faut bien reconnaître qu'on n'envisage plus ici les choses du point de vue d'où les envisageait le Maître, mais bien plutôt de celui des disciples. Pour eux, la personnalité de Jésus vient à occuper de plus en plus la place centrale, que l'imminence du royaume remplissait d'abord.

§ II. — Ministère du Baptiste (1²⁻⁹)

Ce passage existait en la source dite des Discours. C'est ce que prouve le multiple accord de Mt. et de Luc, en divergence avec Marc. Non seulement ils rapportent tous deux, et dans les mêmes termes, l'apostrophe : « Race de vipères », (Mt. 3⁷⁻¹¹, L. 3⁷⁻¹⁰), mais ils se rencontrent encore dans la déclaration de Jean relative au Messie. Tous deux font précéder l'annonce sur la venue du plus fort, de : « Moi, je vous ai baptisés dans l'eau ». (Mt. 3¹¹, L. 3¹⁶). C'est l'ordre inverse qu'on trouve en Marc (1⁷⁻⁸). Tous deux, à la mention de l'Esprit Saint, ajoutent celle du feu, absente du 2^d évangile (*ib.*). Seuls, ils terminent le passage par un long verset identique sur le partage de la paille et du grain (Mt. 3¹², L. 3¹⁷). Dès le début de cette péricope, M. et L. s'accordaient déjà, dans l'expression : « toute la contrée du Jourdain », qu'ils ont seulement appliquée de manière différente, (Mt. 3³, L. 3³). Enfin, chez tous les deux,

le résumé du message de Jean précède la prophétie d'Isaïe, (Mt. 3^{2,3}, L. 3^{3,4}).

On est donc en droit de penser que si Mt. et L. se rencontrent l'un l'autre en divergeant ainsi de Marc, c'est dans une fidélité plus grande à la source. L'hypothèse est d'autant plus recommandable que les paroles du Baptiste appartiennent évidemment à ce document des Discours, et qu'il n'y a nul motif pour lui refuser, *a priori*, la parole prophétique qui soulignait la mission du précurseur⁽¹⁾. Dans cette hypothèse, et quoi qu'il en soit de l'appartenance, aux Discours, des détails historiques contenus en Mc. 1^{5,6}, on n'a pas de peine à concevoir les motifs de l'adaptation que Marc aurait fait subir à sa source.

S'il a interverti la place de la prophétie d'Isaïe⁽²⁾, par rapport au résumé du ministère de Jean : κηρύσσω βαπτισμα μετανοίας..., c'est pour que la parole prophétique ne vint pas s'intercaler entre la prédication du Baptiste (1¹), et le succès de son ministère (1⁵). C'est aussi pour mettre en vedette le précurseur non point en sa personnalité propre, mais en sa qualité de précurseur. On ne l'a pas encore nommé : déjà, il est question de son rôle par rapport à Jésus. Marc s'intéressait moins à Jean-Baptiste pour lui-même que ne le faisait sa source, plus proche de l'époque où Jean avait occupé une place si considérable, et, dans une large mesure, si indépendante⁽³⁾. Au temps où se rédigeaient les Discours, la renommée particulière de Jean-Baptiste n'avait pas encore tant souffert d'être rapprochée de Jésus, subordonnée à lui, éclipsée par lui.

1. Si l'origine de tout le passage tend à montrer que le verset 3 lui-même procède de la source, on peut constater, en outre, que c'est la seule fois où Mc cite une prophétie, comme de lui-même, en tant que réflexion du rédacteur : raison de plus pour croire que, même alors, il n'a pas eu l'initiative de la citation.

2. La citation d'Isaïe est précédée, dans le texte actuel de Mc, d'une parole de Malachie. Elle coïncide, en dépit de l'hébreu et de la Septante, avec la version du même verset donnée en Mt. 11¹⁰ et L. 7²⁷, conformément à un autre passage des Discours, relatif au Précurseur. On a lieu de croire que cette parole est venue, après coup, s'intercaler, dans le texte de Marc, entre le nom d'Isaïe et la citation que ce nom commande (1³). Cf. v. g. Schmiedel, *Cheyne* II, 1767 et 1862; Holtzm., *Syn.* 111. A l'endroit qui nous occupe, ni Mt. ni Luc n'ont le mot de Malachie. — Wellhausen, *Mark.* 4, tient pour l'interpolation des deux versets, Mc 1^{2,3}.

3. Les disciples de Jean étaient distincts des disciples de Jésus (Mc 2¹⁸, L. 11¹). Sur la fin de sa carrière, Jean ne savait pas encore s'il devait tenir Jésus pour le Christ (Mt. 11², L. 7¹⁹).

Marc ne se souciait pas autant que les Discours de conserver un fragment de la prédication du Baptiste (Mt. 3⁷⁻¹¹), qui ne se référât pas, immédiatement et personnellement, à Jésus. Il y était bien question, il est vrai, de l'imminence du jugement : « la colère vient... déjà la hache est placée à la racine des arbres » ; mais ce n'était point là une raison, pour Marc, de faire grâce audit fragment. On avait assez attendu la Parousie pour, déjà, ne souligner plus combien elle avait été prédite imminente. Maintes fois encore on verra notre évangéliste s'employer à reculer cette perspective.

Les premiers mots, placés par Marc dans la bouche de Jean, ne sont donc pas, comme dans les autres Synoptiques, une simple prédication morale, liée à l'annonce du jugement. Ses premières paroles sont bien d'un Précurseur : Ἐρχεται κ. τ. λ. (1⁷). Et ce n'est qu'après avoir accompli sa mission de héraut, que Jean fait un retour sur son œuvre terminée⁽¹⁾ pour la comparer à celle du Christ (1⁸). On a remarqué que l'ordre de la source, attesté par Mt. et par L., était différent. Cette transposition de Mc est analogue à celle qui lui avait fait placer la prophétie d'Isaïe avant la première mention du ministère johannique. C'est toujours le même souci de donner plus ostensiblement le pas à Jésus, de ne présenter le prophète du Jourdain que dans son rôle de précurseur. — Il se peut que le mot : κύρις (1⁷), soit une addition descriptive de Mc. Elle rend, en tout cas, plus sensible, l'attitude respectueuse de Jean.

Au baptême d'eau, la source opposait le baptême de feu, que Mc. a remplacé par le baptême dans le Saint-Esprit. Il supprime le développement suivant, qui était eschatologique, (Mt. 3¹², L. 3¹⁷). Mt. et L. auront combiné la leçon de la source, qui mentionnait probablement le feu tout seul, avec la leçon nouvelle de Mc⁽²⁾. Dans le texte du second évangéliste, la perspective de l'Eglise, dont les membres sont baptisés dans l'eau et l'esprit, tend à se substituer à celle du jugement par le feu. C'est un de ces déplacements de point de vue auxquels peu de lignes de Mc ont suffi déjà à nous habituer.

1. ἐδάμιασα, dit-il (1⁸), tandis que Mt. L. portaient : βαπτίζω. Puisque le Messie vient, en personne, c'en est fini, aux yeux de Marc, de la phase préparatoire.

2. J. Weiss, *d. all. Ev.* 125 ; Bousset, *Th. Literaturzeitung* 10/12, 04, col. 683.

§ III. — Baptême et tentation (1⁹⁻¹⁴)

Dans la première de ces deux scènes, les récits parallèles de Mt. et de Luc ne révèlent aucun élément plus ancien que celui de Mc. Au contraire, Mc a conservé plus nettement, à l'apparition de l'Esprit, la forme d'une vision de Jésus : εἶδεν (1¹⁰)⁽¹⁾. Cette indication disparaît en Luc, (3²¹). En Mt. les paroles divines sont adressées aux assistants, à la 3^e personne : « Celui-ci est mon fils... » La leçon du manuscrit D en Luc : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui », n'est pas tenue par Nestle, Westcott-Hort, B. Weiss, Weymouth, Tischendorf, comme appartenant authentiquement aux texte du 2^e évangile⁽²⁾. Tout point de repère fait donc ici défaut pour saisir les modifications rédactionnelles de Mc. Relevons, toutefois, la première apparition du mot εὐθύς (1¹⁰), qui reviendra si souvent sous sa plume, et qui exprime beaucoup moins la consécution immédiate des événements que l'empressement du conteur ; trait de caractère, qui s'accorde à merveille avec l'exubérance marcienne, révélée par le goût du pléonasme et l'énergie, parfois violente, de l'expression.

C'est ainsi qu'après le baptême, Jésus est aussitôt jeté par l'Esprit au désert : εὐθύς... ἐκβάλλει (1¹²). Jésus y « était avec les bêtes sauvages » (1¹³). C'est une allusion à la vie de Judas Macchabée dans sa retraite⁽³⁾. Raison de plus pour ne pas voir là une addition du rédacteur ; il n'avait guère souci de se référer à l'Ancien Testament. Ses lecteurs hellénochrétiens ne se trouvaient-ils pas, d'ailleurs, moins aptes que les Juifs, à saisir à mi-mot de tels rapprochements ?

1. Cette vision subjective de Jésus est-elle une réalité historique ou un symbole dramatique ? La seconde hypothèse est la plus probable. Jésus était-il un visionnaire ? Nous n'avons pas à le discuter ici, mais nous serions plutôt portés à en douter jusqu'à ce que bonne preuve en soit faite. O. Holtzmann, au contraire, tient pour l'affirmative (War Jesus ekstatischer, cf. A. Loisy, *R. H. L. R.*, 1904, 90), ainsi que le docteur danois Radmussen, qui considère Jésus comme un génie épileptique et un visionnaire mégalo-mane. — En dépit de sa compétence médicale, les conclusions du docteur Binet-Sanglé sur ce sujet (*la folie de Jésus*, Paris, 1908) ne sauraient être tenues pour historiquement démontrées, parce que les données textuelles sur lesquelles il opère n'ont pas été préalablement soumises à un tri suffisant.

2. *Contra*, v. g., Usener, *Religionsgesch. Untersuch.* 38-52, et aussi, mais avec réserve, Loisy, *Syn.* I, 411 ss., 86.

3. Macch. 5²⁷.

§ IV. — Premiers disciples (1¹⁴⁻²¹)

Le résumé du message de Jésus, présenté au verset 1¹⁵, ne soulèverait aucune objection, s'il ne se terminait par ces mots : « Croyez à l'évangile », où la marque d'une époque postérieure se laisse doublement soupçonner. Au royaume, objet de la bonne nouvelle, c'est l'évangile lui-même, entendu, sans doute, par le rédacteur, en un sens déjà élargi, qui s'ajoute comme objet de foi. En second lieu, la foi elle-même devient l'objet réflexe de la prédication : « Croyez ».

Le parallélisme du récit des deux appels, adressés aux deux groupes de frères, tendrait à faire supposer qu'un certain schématisme a présidé à la rédaction. Mais la part personnelle de Marc ne s'y laisse pas distinguer. Du moins pouvons-nous observer qu'il ne prend pas plus de soin pour préparer psychologiquement la détermination des premiers disciples, qu'il n'en avait pris pour expliquer la venue de Jésus au Jourdain et les débuts de sa mission. Ce ne sont pas par des réflexions du rédacteur, mais par les faits eux-mêmes que les lecteurs seront instruits. Ne leur suffit-il pas de la vision de Jésus au baptême, pour comprendre qu'il est le Christ, et doit naturellement prêcher ? N'est-ce pas assez de la volonté de ce Maître, pour que des disciples, soudainement conquis, quittant tout, suivent ses pas ? Plus la marche du récit est surnaturelle, et plus il semble à l'écrivain qu'elle est appropriée au sujet.

§ V. — Première journée de ministère (1²¹⁻⁴⁰)

Les scènes qui précèdent n'ont, entre elles et avec celle-ci, aucun lien qu'on puisse attribuer à un récit originaire. Elles ne se révèlent en aucune façon comme la déposition vivante et concrète d'un témoin. Il faut arriver à la péricope qui nous occupe, pour avoir l'impression d'un récit d'après nature. De ce que cette narration peut fort bien remonter à l'un des premiers disciples de Jésus, Pierre ou un autre, il ne s'ensuit nullement que tout l'évangile repose, et repose immédiatement, qui plus est, sur la même autorité. Ce qui est remarquable, au contraire, c'est le caractère exceptionnel de cette page et de

quelques autres, qui étonnent fort heureusement dans l'ouvrage, par leur accent de souvenir direct et précis.

Encore n'est-ce pas à dire que la rédaction ne s'y soit point exercée. Il est douteux que le démoniaque ait crié à Jésus : « Je sais qui tu es, le saint de Dieu. » C'eût été le reconnaître pour Messie. Or deux passages de l'évangile⁽¹⁾, dont le second surtout paraît mériter créance, attestent que le peuple fut très long à attribuer à Jésus cette qualité là. On se demandait s'il n'était pas Elie, ou quelque autre prophète, ou bien Jean ressuscité. On ne le soupçonnait pas Christ. Mais puisque les hommes admiraient son enseignement et son ton d'autorité (1²²), puisque les esprits impurs lui demandaient grâce, pourquoi ne pas placer dans la bouche du démon ce cri de confession messianique ? C'est la pointe que l'anecdote semblait attendre. Tout ce récit ne doit-il pas produire, d'après le but de Marc, l'impression que Jésus était vraiment le Christ ? Opposer la clairvoyance diabolique à l'aveuglement des juifs n'était pas pour déplaire davantage à notre évangéliste.

Au reste, s'il ne prête pas au peuple même la reconnaissance du Christ, il est suspect d'avoir développé la donnée de leur stupéfaite admiration. Les paroles rapportées au verset 27 apparaissent comme une redite, en style direct, de l'indication contenue en 1²². Mais c'est une redite adaptée. La parole de Jésus se distinguait de celle des scribes par son ton d'autorité, (1²²). Marc tend à présenter l'enseignement comme nouveau en lui-même (1²⁷), et à expliquer sa puissance par les prodiges qui l'accompagnent. Le commentaire n'est pas satisfaisant, car les exorcistes juifs, eux aussi, passaient pour chasser les démons⁽²⁾ : ce n'était pas là que pouvait résider, aux yeux du peuple, le pouvoir spécial de Jésus⁽³⁾. C'est donc Marc qui, pour augmenter la solennité de la scène, et lui faire produire sur le lecteur une impression plus profonde de la personnalité messianique, aurait allongé en confession christologique l'apostrophe du démoniaque, et placé, dans la bouche des assistants, les paroles qui commentent leur stupéfaction.

1. Mc 6¹⁴⁻¹⁷, 8²⁸.

2. Mt. 12²⁷, L. 11¹⁹.

3. Hadorn, *Entsteh. des Mark. ev.*, in loc.

Dans la scène de guérisons en masse, le soir du même jour, Marc aurait répété la défense adressée par Jésus aux démons, de le faire connaître pour Christ (1³⁴). Le fondement de cette injonction nouvelle doit avoir été l'ordre de se taire, que Jésus avait donné au possédé de la synagogue. Cette première défense, la seule des deux qui semble traditionnelle, ne supposait pas plus, dans la source, que la mention d'un cri quelconque, peut-être celui-là même que l'évangéliste rapporte : « Que nous veux-tu, Jésus de Nazareth ? » et possiblement aussi : « Es-tu venu nous perdre ? » sans l'addition du rédacteur : « Je sais qui tu es etc. » (1)

§ VI. — Le lépreux (1⁴⁰⁻²¹)

Cette péricope est sans lien avec ce qui précède. Ce n'est ni une scène de prédication, ni une scène d'exorcisme, comme on aurait pu s'y attendre, (*cf.* 1³⁹). Du moins sert-elle à donner un exemple des guérisons opérées par Jésus. Mais on verra plus loin quel semble avoir été son but véritable. La main de Mc s'y laisserait soupçonner à la vigueur avec laquelle Jésus écarte de lui le lépreux guéri et lui intime l'ordre de se taire (1^{43.44 a}). C'est surtout à la fin du paragraphe que se trahissent les retouches rédactionnelles. Parce que la renommée du thaumaturge se répand, voici que Jésus ne peut plus entrer en ville, à tout le moins sans se cacher. On croirait qu'il fuit le peuple. Aussi bien est-ce précisément ce que l'évangéliste nous apprend : il restait dans les lieux déserts (1⁴⁵). Singulière attitude. Jésus n'avait-il pas déclaré lui-même, quelques versets plus haut, qu'il lui fallait aller porter en divers lieux la bonne nouvelle ? (1³⁸). Ne venait-on pas de le montrer parcourant toute la Galilée en grande tournée de prédication dans les synagogues, en plein ministère d'exorcisme ? (1³⁹). Il est donc bien évident que la retraite obstinée de Jésus, en 1⁴⁵, est une addition maladroite du rédacteur. Il a cru pouvoir s'inspirer de l'anecdote qui avait marqué la fin de la première journée de ministère à Capharnaüm (1³⁵), et de même qu'alors la foule avait cherché Jésus (1^{36 s.}), il imagine, ici

1. Que cette partie, au moins, de l'exclamation du démoniaque ne contienne rien d'in vraisemblable, c'est ce qu'a bien montré J. Weiss, *d. d. Ev.* 142 s.

encore, qu'on afflue, de tous côtés, vers le Maître qui s'isole (1^{45d}).

Mais la redite porte à faux, puisque le motif de la première retraite de Jésus était de pouvoir étendre son champ de prédication, tandis qu'on donne, à la seconde, un but d'isolement tout contraire, historiquement incompréhensible, et qu'explique seule l'idée théologique de l'aveuglement destiné aux juifs. Là est probablement la portée véritable de cette péricope. En l'insérant après la première journée de ministère, Mc aura pensé souligner la fuite de Capharnaüm par cette nouvelle retraite de Jésus. Il voulait insinuer ainsi, dès le début, que Jésus, loin de se révéler, s'était bien plutôt caché à son peuple.

Entre l'un et l'autre, il ne pouvait y avoir qu'une série de malentendus. La parole de Jésus donne à son auditoire l'impression qu'il s'est levé, en Israël, une autorité nouvelle. Mais si quelque démoniaque salue le Messie, le Messie lui impose silence. Il guérit les malades, mais si les malades s'empressent autour du thaumaturge, le thaumaturge s'écarte et s'enfuit. S'il revient dans Capharnaüm, c'est à la dérobée. Néanmoins, que le peuple le découvre et se rassemble, et Jésus recommencera devant lui à guérir, prétendra même à pardonner. En revendiquant ce droit pour le fils de l'homme, il se déclare Messie, mais à mots si couverts qu'à coup sûr les assistants ne le comprendront pas. Bientôt Jésus va recourir aux paraboles pour dérouter plus sûrement ses auditeurs, et, à en croire le second évangéliste, hors des paraboles il ne prêche jamais (3³⁴). En vérité, le grand scandale des communautés primitives n'a plus maintenant de raison d'être : l'aveuglement du peuple juif pourrait s'expliquer à moins.

§ VII. — Le paralytique (2¹⁻¹³)

Le malheur est, pour Marc, qu'il n'a pas su effacer toutes les traces d'une tradition plus ancienne, où Jésus n'obéissait pas encore à un parti-pris d'aveugler. Ainsi, en dépit de 4³⁴, Jésus s'exprime bien des fois, devant le peuple, autrement qu'en paraboles⁽¹⁾. Ainsi encore, Jésus, qui est censé fuir la réputation de thaumaturge et jusqu'au concours de la foule,

1. Cf. p. g. 12^{13-13¹} et 7¹⁴⁻¹⁷, en dépit de la conception du rédacteur énoncée en 7¹⁷.

se prête à donner, à Capharnaüm, comme une séance solennelle d'enseignement et de guérison, (2¹⁻¹³).

Marc ne l'introduit pas sans un peu de gêne, après ce qu'il vient de dire de la retraite du Maître. Mais il prend deux précautions. Entre la guérison du lépreux et celle du paralytique, il laisse un certain nombre de jours s'écouler. Il insinue que Jésus souhaitait garder l'*incognito*. « On apprend qu'il était à la maison » (2¹). Ces mots ressemblent à ceux de la péricope précédente : « il ne pouvait plus entrer en ville ouvertement » (1⁴³).

Le motif qui a fait placer ici ce paragraphe, est de montrer, après le chassé-croisé des démarches, le conflit des opinions entre le peuple ou ses docteurs, et Jésus. Là réside le seul principe de groupement des cinq scènes de controverse, (2¹⁻³⁷), dont celle-ci est la première.

Marc peut être soupçonné d'avoir dégagé de cet épisode la leçon messianique. Originellement, il y aurait eu simple juxtaposition de la guérison à l'annonce du pardon. En réponse aux murmures des Scribes, Jésus disait au paralytique : « Lève-toi, etc... » Ce commandement (2¹¹) s'adapte au premier λέγει du récit (2⁸) tout aussi bien et même mieux qu'au second (2^{10 fin}) : les mots λέγει τῷ παραλυτικῷ s'interposent assez gauchement, comme parenthèse du rédacteur, en travers du discours direct, dont l'allure, assez pesante tout à l'heure, devient soudain saccadée, elliptique.

Considéré en lui-même, et non plus dans son cadre, le contenu de l'interpolation, entre les deux λέγει actuels, ne s'accuse pas comme primitif. Serait-ce Marc, ou est-ce Jésus, qui établit sur ses propres paroles, comme sur un texte à utiliser, toute une argumentation en règle? (2⁹⁻¹⁰). La reprise, et littérale, des expressions qui précèdent⁽¹⁾, l'anticipation, en termes à peu près identiques, des paroles magiques prochaines⁽²⁾, — double insistance sur des mots consacrés, — ressembleraient au procédé quelque peu lourd d'un écrivain qui fait de l'exégèse et de la scolastique, plutôt qu'elles ne rappellent l'allure vivante et libre des déclarations de Jésus⁽³⁾. Il ne suffit plus qu'on perçoive dans la guérison du paralytique

1. ἀφίστανται (2^{5,9}).

2. « Lève-toi, prends ton grabat » (2^{9,11}).

3. V. g. 2¹⁷, 2^{19 a}, 2^{25, 26}, 12¹⁷, 12³⁷.

une réponse en acte aux pharisiens : il faut qu'entre les deux prétentions également fondées que Jésus s'arroge, de déclarer les péchés pardonnés et les malades guéris, un raisonnement *a fortiori* intervienne. Les lecteurs ne pourront pas méconnaître au « fils de l'homme » le pouvoir d'absolution. Et c'est pour eux, encore, qu'est employé ce titre, aussi clairement individuel et messianique à leurs yeux qu'il restait général et ambigu pour l'auditoire supposé⁽¹⁾. Les chrétiens se trouvent instruits, sans que les Juifs soient éclairés : double gain pour le rédacteur.

§ VIII. — Lévi et Jésus (2¹³⁻¹⁸)

Nul lien historique ne rattache cette double scène à la précédente. La vocation de Lévi semble calquée sur celle des premiers disciples. De part et d'autre on peut relever comme identiques, les expressions *παρὰ τὴν θάλασσαν, παράγων, εἰδέν...* (1¹⁶ 2^{13,14}); de part et d'autre, le nouveau disciple est pris au lieu et dans l'occupation même de son premier métier (1¹⁶⁻¹⁷, 2¹⁴); de part et d'autre, enfin, le bref appel du Maître est suivi aussitôt d'effet (1^{17s.,20}, 2^{14b}). La pauvreté même de ce schématisme⁽²⁾ trahit assez visiblement le rédacteur⁽³⁾.

Peut-être est-ce lui qui aura soudé la vocation du publicain au dîner chez le publicain, en la compagnie d'autres employés du fisc et de pécheurs. Il semble qu'on doive à sa plume la surcharge par laquelle il nous avertit que les disciples⁽⁴⁾ étaient déjà nombreux. La scène présente, et la prochaine⁽⁵⁾ plus encore, semblaient supposer autour du Maître un cercle de suivants élargi. On n'avait pourtant mentionné jusque là que la vocation de cinq d'entre eux. Une explication devenait nécessaire, et Marc d'ajouter à la mention des disciples :

1. Par ce titre, Jésus était censé voiler à ses auditeurs immédiats, plutôt que révéler sa messianité. Ils devaient comprendre de l'homme, en général, ce qui s'appliquait au Christ en particulier. Dalman. *Worte* I, 209.

2. Cf. J. Weiss. *d. d. Ev.* 110-119.

3. *Ib.* 159.

4. Il semble, en effet, que les mots : *ἦσαν γὰρ πολλοί, κ. τ. λ.*, se rapportent à *μαθηταῖς* (*contra*. Holtzm., *Syn.* 11), qui précède immédiatement, et non pas aux publicains et pécheurs. « Et ils le suivaient » convient d'ailleurs mieux aux disciples : c'est comme un refrain dont nous avons entendu scander chacune des accessions nouvelles au cercle intime de Jésus (1¹⁸⁻²⁰, 2¹⁴).

5. J. Weiss. *d. d. Ev.* 160.

« Car ils étaient nombreux, etc... » Raccroc qui montre si ce passage est chronologiquement à sa place. La maladresse de l'insertion paraît indiquer également que Marc trouvait déjà fixée par écrit l'anecdote du diner avec les pécheurs.

§ IX. — La question du Jeûne (2¹⁸⁻²³)

Il s'agit, ici encore, d'une objection à l'attitude trop libre du cercle de Jésus. Il y a progression sur la scène précédente, en ce que la question, qui équivaut à un reproche, est adressée, non plus aux disciples comme tout à l'heure, mais au Maître en personne. Si l'on tenait à établir un *crescendo* entre les cinq scènes de conflits au milieu desquelles nous nous trouvons, on pourrait observer que, dans la première, il ne s'agit que d'une *pensée* hostile des scribes (2⁶). Dans la seconde, ils expriment leur objection mais seulement aux disciples (2¹⁶). Dans la troisième, ils s'adressent à Jésus lui-même (2¹⁸). Dans la quatrième, ils constatent une infraction à la loi au lieu de demander simplement une explication (2²⁴). Dans la cinquième, enfin, l'on imaginerait que leur silence dédaigneux est le dernier mot de l'hostilité (3⁴). Mais ce serait probablement prêter au rédacteur une intention qu'il n'a pas eue. En réalité, le reproche de blasphème est beaucoup plus grave que celui de fréquenter des gens tarés ou de laisser froisser quelques épis le jour du sabbat. C'est toute l'accumulation matérielle des griefs, plutôt que leur progression intime, qui justifie jusqu'à un certain point, aux yeux du rédacteur, la notation finale de tristesse et de colère, du côté de Jésus, de haine conjurée, homicide, du côté des Pharisiens. Mais il faut revenir à l'épisode central, ou plus exactement, médial, de cette série de conflits.

Avec cette limpidité de bon sens et ce bonheur d'image qui caractérisent la plupart des répliques authentiques de Jésus⁽¹⁾, il avait répondu, à qui s'étonnait de ne pas voir jeûner ses disciples : « Les fils de la chambre nuptiale pourraient-ils jeûner quand l'époux est avec eux ? » C'est-à-dire : il y a temps pour tout. Marc s'empare de la comparaison pour la développer en allégorie. Jésus devient l'époux, et

1. V. g. entre autres 3³⁵, 7²⁷ (moins πρώτον), 10⁹, 12¹⁷.

les garçons d'honneur figurent les disciples. Au temps que l'époux est là, s'oppose celui de son absence, qui sera bien un temps de jeûne et d'affliction. C'est lui peut-être qui a répété avec emphase, et non sans suggérer ainsi la contrepartie prochaine : « Tout le temps qu'ils ont le marié avec eux, ils ne peuvent pas jeûner. » C'est probablement lui qui a dégagé de la réponse un commentaire prophétique, une première allusion à la mort de Jésus : « Mais il viendra des jours où le marié leur sera enlevé, et alors ils jeûneront, en ce jour-là. » Si cette allégorisation, qui n'est toujours pas primitive⁽¹⁾, remontait plus haut que Marc, il l'aurait au moins soulignée de ses pléonasmes habituels. — A lui peut revenir encore la queue de la comparaison des outres : ἀλλὰ οἶνον κ. τ. λ. (2^{22b}). Cette insistance sur la leçon donnée⁽²⁾, et, dans l'espèce, sur l'aspect nouveau de l'évangile⁽³⁾, ne saurait étonner de sa part.

§ X. — Première controverse sabbatique (2²³⁻³¹)

La juxtaposition de cette péricope à celle qui précède est dénuée de tout artifice : καὶ ἐγένετο. Elle trahit l'absence de consécution antécédente à Marc, de la même manière que dans le récit du baptême : καὶ ἐγένετο, (1⁹), et que dans l'insertion du repas avec les publicains : καὶ γίνεται (2¹⁵). Il se pourrait que la transposition non moins fruste : « Et il leur disait : » (2²⁷), marquât aussi la soudure, opérée par Marc, entre deux paroles du Seigneur primitivement distinctes. Nous retrouverons, plus d'une fois, la même formule en aussi douteuse posture⁽⁴⁾.

La conclusion, (2²⁸), a de quoi déconcerter. Après ce principe général, si digne de Jésus et si heureusement adapté au contraste qui précède : « Le sabbat est fait pour l'homme et non pas l'homme pour le sabbat » (6²⁷), on est tout étonné, de trouver son application restreinte au seul Messie, non pas, il est vrai, pour les auditeurs supposés, qui entendaient « le fils de l'homme » au même sens que « l'homme »

2. Jülicher, *Gleichn.* II, 187.

3. Cf. 2⁹, 2²⁰.

4. Cf. 1²⁷.

5. 4⁹, 11, 13, 21, 25, 30, 7⁹, 9¹. Je souligne les endroits où c'est plus particulièrement Marc qui semble responsable du raccord.

tout court, mais pour les lecteurs chrétiens auxquels Marc tend visiblement à signaler une des prérogatives du Christ⁽¹⁾. Il y a là un dédoublement trouble de perspective, où l'on reconnaît bien l'apologétique indiscrete et parfois maladroite du dernier rédacteur.

§ XI. — Guérison sabbatique (3¹⁻⁷)

Grâce aux témoignages parallèles de Mt. et de Luc, il n'est pas impossible de distinguer, avec quelque probabilité, dans la relation marcienne, les retouches rédactionnelles.

Luc a trois récits de guérisons sabbatiques où Jésus, incriminé, se justifie de même façon. La scène rapportée en L. 6⁶⁻¹² est visiblement rédigée d'après Marc : elle ne peut donc pas nous renseigner sur la teneur primitive du récit. Mais on en rencontre deux autres, en L. 13¹⁰⁻¹⁸, 14¹⁻⁷, qui réclament plus d'attention. Jésus n'y légitime pas sa conduite par des considérations abstraites : « Est-il permis, le jour du sabbat, de faire du bien ou du mal ? (Mc 3⁴) », mais par une parabole transparente : « Hypocrites, chacun de vous, le jour du sabbat, ne délie-t-il pas son bœuf ou son âne de la crèche, et ne l'emmène-t-il pas boire ? (L. 13¹⁵) », ou encore : « Qui de vous, si son fils ou son bœuf tombe dans le trou d'une citerne, ne l'en retirera, séance tenante, le jour même du sabbat ? (L. 14⁵) ».

D'autre part, ce second récit de Luc ne se révèle pas comme adéquatement distinct de celui de Marc. Il paraît combiner des éléments empruntés directement à la source, par exemple, la parabole, à d'autres détails sur lesquels réagit la version marcienne : ainsi la question abstraite de Jésus et le silence des adversaires (14³, cf. Mc 3⁴ et 3²) ; ainsi encore l'attitude des pharisiens qui, déjà, épient le Christ⁽²⁾, avant que soit donnée la raison de leur curiosité hostile ; la présence de l'homme à la main sèche n'est mentionnée que par raccroc (14²). On n'a pas de peine à distinguer là une réplique, — moins bien agencée, — de la scène empruntée au 2^d évangile. Le cadre même, un dîner chez les pharisiens, est évidemment factice⁽³⁾.

1. Wellhausen, *Marc.* 22.

2. παρατηρούμενοι (14¹) : cf. παρατηροῦντο en L. 6⁷, dans la scène proprement parallèle à Mc 3² : παρατήρουν.

3. Cf. *supra* 433.

Le témoignage de ce récit, quant aux traits qui paraissent primitifs, n'en est donc que plus intéressant, puisque ces détails primitifs, parmi lesquels la parabole, ne paraissent pas avoir appartenu à un récit essentiellement distinct de celui que nous étudions en Marc.

A cela s'ajoute que, dans son récit de guérison sabbatique parallèle à celui de Marc, Matthieu rapporte, lui aussi, une parabole foncièrement identique à celle de Luc 14³ : « Qui d'entre vous, s'il a une brebis et qu'elle tombe, le jour du sabbat, dans un trou, ne se saisira d'elle et ne l'en fera sortir ? » (Mt. 12¹¹).

De ces considérations une probabilité se dégage. A la guérison sabbatique dont nous nous occupons, (Mc 3¹⁻⁷), se trouvait primitivement liée une parabole : il y était question de soins à donner à quelque animal domestique, fût-ce un propre jour de sabbat.

Où se plaçait cette parabole ? Au milieu ou à la fin du récit ? Cette seconde solution peut sembler la meilleure. Elle est recommandée par les deux passages de Luc 13¹⁰⁻¹⁸ et 14¹⁻⁷, où il n'est pas, comme en 6⁶⁻¹², complètement dépendant de Marc. La place de l'apologue est d'autant plus remarquable en L. 14³, que cette péricope, nous l'avons vu, s'inspire encore fortement du 2^d évangile. Quand il a transposé la comparaison au milieu du récit, Matthieu n'a fait qu'imiter Marc. C'est au second évangéliste que revient l'initiative de cette transposition, comme de la traduction, en style abstrait, de la parabole primitive. La trace en reste dans ces mots : $\psiυχῆν σῶσαι ἢ ἀποκτείνειν$, et déjà même, auparavant : $κακοποιῆσαι$ (3⁴). Toutes ces expressions ne sont plus en situation, s'il s'agit seulement de l'homme à la main paralysée. Elles s'expliquent admirablement, comme résidu de la question sur le bœuf ou la brebis, qui vient de tomber dans un trou. C'est seulement dans cette hypothèse de la source, que ne pas faire du bien, c'est faire du mal, et que ne pas sauver, c'est tuer.

Comme dans la guérison du paralytique de Capharnaüm, le rédacteur a voulu donner plus de relief à la leçon. Il l'a donc intercalée, en termes non figurés, mais exprès, tout au beau milieu de la scène. Au lieu de justifier, après coup, une guérison que la pitié avait faite, Marc attribue au thaumaturge l'attitude d'un provocateur. C'est lui qui formule tout haut, au

milieu de l'attention et de la curiosité surexcitées, la question que ses adversaires se posaient tout bas. Ce commencement de dramatisation ne saurait aller seul. Comme la source ne fournissait aucune réponse pour une interrogation que Jésus n'avait pas faite, Marc est amené à supposer le silence des ennemis de Jésus. A une parole de défi, répond le défi hautain du mutisme (3⁴). C'en est assez pour expliquer la colère et la tristesse du Sauveur, devant tant d'aveuglement (3⁵). La pointe systématique du récit, l'exubérance multiforme du sentiment, jusqu'au regard circulaire prêté au Maître ¹⁾, toute cette mise en scène est conforme à ce qu'on peut attendre du rédacteur.

On comprend qu'après le dénouement miraculeux de la situation (3^{5b}), il ne reste plus aux Pharisiens qu'à préparer de loin leur revanche. Ils se conjurent donc avec les Hérodiens (leurs ennemis !), pour la perte de Jésus. La Passion se laisse apercevoir à l'horizon pour la seconde fois. C'est la conclusion nécessaire du conflit. Ainsi, peu à peu, l'évangéliste s'achemine vers les prophéties plus expresses des derniers jours. Il acclimate doucement l'esprit de son lecteur au scandale insupportable de la croix.

§ XII. — Affluence au bord de la mer (3⁸⁻¹³)

Jésus se retire au bord de la mer, mais il y est suivi. Cette indication ne suppose aucun lien de chronologie historique avec les scènes de conflit. Elle sert à marquer l'éloignement de Jésus pour un peuple, qui le recherche bien comme thaumaturge, mais qui, en réalité, ne le comprend pas. Elle prépare, en même temps, la traversée qui ne surviendra qu'en 4³⁶. L'affluence de la foule, en effet, occasionne une nouvelle retraite du Maître. Il préfère à tous ces auditeurs frivoles le petit groupe des douze intimes (3¹³). Les exorcismes et guérisons en masse provoquent le blasphème des pharisiens : c'est par Beelzeboul qu'il chasse les démons 3^{22b}. Cet épisode amène, à son tour, avant lui, en même temps que la déclaration plus sommaire : « il a Beelzeboul » (3^{22a}), la boutade injurieuse des parents de Jésus : « il est hors de lui »

1. Cf. 3³⁴, 5³², 10²³, 11¹⁴. Cf. aussi 9⁸ περιθλάζμενοι, appliqué cette fois, aux disciples.

(3²¹), à laquelle répond, un peu plus loin, la leçon sur les parents véritables, (3^{34...}). Enfin, la grande scène sur Beelzeboul, avec ses annexes (3²⁰⁻⁴¹), sert d'introduction immédiate au discours des paraboles et à la déclaration de principe sur l'aveuglement des Juifs. Jésus peut alors franchir la mer de Tibériade (4³⁶), accentuant ainsi, — c'est du moins, le point de vue de Marc, — la séparation entre lui et son peuple, que ses retraites successives⁽¹⁾ avaient esquissée déjà.

Il ne s'agit pas, en tout ceci, de la marche historique des événements, mais d'un agencement artificiel de morceaux divers⁽²⁾. Rien d'autre que les combinaisons idéologiques du rédacteur n'y justifie des changements de décor arbitraires. En 3⁷, Jésus se retire au bord de la mer ; il se fait préparer un bateau (3⁹). C'est pour gravir une montagne (3¹³). Il entre ensuite dans une maison, (3^{19b}), mais bientôt retourne enseigner sur le bord de la mer (4¹), utilisant alors la barque qui l'attendait depuis 3⁹. Il y est encore en 4³⁶, bien qu'il se soit retiré avec les disciples en 4¹⁰. Il est vrai qu'il se retrouvait déjà devant tout le peuple en 4²⁶, comme s'il ne s'en était point écarté.

A la base de la scène d'affluence décrite en 3⁷⁻¹³, il est possible qu'il y ait une indication traditionnelle, contenue substantiellement dans les versets 7 et 9. Mais il semble que Mc se soit complu à développer ce motif, en accumulant foules sur foules : à lui, peut-être, on doit toute cette queue de données géographiques : *πληθος πολυ, κ. τ. λ.* (3⁸). La même impression d'excitation quasi fébrile et de surcharge est produite par les versets 10 et suivants : c'est une explication, en retard, de l'empressement du peuple. La mention des malades de toute sorte amène celle des possédés⁽³⁾. La confession des esprits impurs⁽⁴⁾ et le silence que leur impose Jésus, semblent être, comme en 1³⁴, la répétition généralisée de la première scène d'exorcisme. A n'en regarder pas plus long, Marc produirait simplement l'impression d'un narrateur novice, qui, ayant une fois rencontré quelque thème intéressant, ne se lasse pas de le rebattre. Mais le thème dont il s'agit, n'inté-

1. 1^{33. 45}; 3^{7. 13}.

2. Wellhausen, *Mc.* 26.

3. Cf. 1³⁴.

4. Cf. 1²³.

5. Cf. 4²⁴.

resse pas uniquement le conteur ; c'est encore, pour l'apologiste, le véhicule d'une idée chère : le mystère délibéré de la messianité de Jésus.

§ XIII. — Election des Douze (3^{13-19b})

Contraste qui n'est pas fortuit : on s'écrase pour approcher le Maître, qui s'écarte. Il défend aux possédés de divulguer son nom. Il laisse au bord de la mer les foules empressées, et il appelle à soi douze hommes : « ceux que lui, voulait ». C'est, d'avance et en action, le commentaire des paroles prochaines : « A vous a été donné le mystère du royaume de Dieu. Mais à ceux-là, ceux du dehors, etc... » Là réside, à l'exception, bien entendu, de l'énumération même des Douze, le seul intérêt de cette péripécie. Elle nous renseigne sur la mentalité du rédacteur, non pas sur une circonstance particulière de l'histoire de Jésus. Qui pourrait reconnaître, dans ce récit, la trace réelle du souvenir ? Le cadre en est schématique, le contenu, abstrait, la rédaction, embarrassée. Ce qui paraît probable, c'est que Marc a péniblement créé une introduction artificielle à une liste d'apôtres déjà fixée par écrit. La soudure s'accuse par l'anticipation toute gauche du verset 16 au début du verset 14 : « Et il en constitua douze ». Là vient se suspendre, en chapelet, tant bien que mal, la série des fonctions conçues comme apostoliques. On pourrait supposer inversement que c'est le début du verset 16 qui constitue une reprise de Marc, après quelque addition lourdement insérée par lui, au cours des versets 14. 15. La seconde partie du verset 16, qui traverse le cours normal de la phrase, sans avoir même, comme 17^b, l'excuse d'être une parenthèse, trahit aussi la maladresse d'une retouche sur un document déjà écrit.

§ XIV. — Beelzeboul (3^{19b-4¹})

On peut ranger sous ce titre, avec la grande scène centrale, la démarche des parents de Jésus, (3²¹), et l'accueil qu'elle reçoit, (3^{31-4¹}). C'est à Marc que revient le soin de cet encadrement. Il a jugé fort à propos de rapporter le jugement peu favorable des proches, avant le blasphème des

adversaires, et de ménager par la déclaration : « Voici ma mère et mes frères », (3³⁴), les confidences du Maître aux disciples, (4^{11ss}). Aussi la venue des parents de Jésus est-elle singulièrement motivée. On dirait que c'est l'affluence extraordinaire de la foule, ce jour-là, qui leur dicte soudain cette attitude, (3^{20, 21}). Simple perspective malheureuse, qu'a faussée de cette façon l'insertion de l'anecdote (3²¹) dans le cadre du débat sur Beelzeboul⁽¹⁾.

Mt. et L. nous fournissent, pour ce morceau, un contrôle très instructif. Il est visible qu'ils sont demeurés, en maint détail, plus fidèles à la source. La présence de la discussion sur les exorcismes dans le recueil des Discours est attestée par les multiples concordances du 1^{er} et du 3^e évangéliste, contre Marc, et là même où le motif des modifications marciennes se laisse aisément soupçonner.

La scène était immédiatement provoquée par la guérison d'un possédé muet⁽²⁾. Dans le second évangile elle est amenée avec moins de bonheur. Pour trouver mentionnée la dernière rencontre de Jésus avec les démoniaques, il faut remonter par delà l'élection des Douze, jusqu'en 3^{11, 12}. Comme on l'a vu, c'est le jugement défavorable exprimé sur le Maître par ses proches, (3²¹) qui sert, en Marc, d'introduction.

Il ne paraît pas que la source ait rapporté en cet endroit l'accusation catégorique : « Il a Beelzeboul », c'est-à-dire : il est lui-même possédé (3²³)⁽³⁾. Toutefois Marc n'a pas eu à inventer cette parole. Il ne suffit pas de dire qu'elle ressemble au reproche suivant : « C'est par le prince des démons qu'il chasse les démons ». En réalité, l'injure est différente, et plus brutale. Marc l'avait trouvée signalée dans un autre passage des Discours, où Matthieu l'a conservée. Elle y est précédée d'une sentence (Mt. 10^{24-25a}) dont le contexte est plus satisfaisant dans le 1^{er} évangile que dans le 3^e (L. 6⁴⁰)⁽⁴⁾. C'est peut-être une garantie de plus pour la fidélité de Mt. à sa source en ce qui concerne, précisément, la fin même de cette phrase : « S'ils ont surnommé Beelzeboul le Maître de la maison, combien plus ses gens ! » (10^{25b}). Il ne s'agit pas

1. Wellhausen, *Einleit.* 56.

2. Cf. L. 11¹⁴, Mt. 12²² et 9³³. Voir *supra* 109.

3. Cf. L. 11¹², Mt. 12²⁴, 9³³.

4. *Supra* 149.

d'affirmer ici que cette parole ait été dite par Jésus. Le contraire est même probable. Ce qu'il importe de noter, c'est son appartenance à la source. Marc songea naturellement à rapprocher ce blasphème des autres, en lui donnant une forme directe : « Il a Beelzeboul » (3²²), et il y tenait si fort, que c'est à cette injure là qu'il rapporte plus directement, à la fin de la discussion, la sentence sur le péché irrémissible : « C'est qu'ils disaient », explique-t-il, « il a un esprit impur » (3³⁰).

J. Weiss qui, dans un ouvrage, d'ailleurs, de tout premier ordre, s'efforce à discerner en Marc la trace des souvenirs de Pierre, imagine que la parabole de l'homme fort faisait suite immédiatement à l'accusation : « Il a Beelzeboul », dans un texte antérieur du second évangile⁽¹⁾. Mais l'hypothèse est hasardée. Il est plus sûr de reconnaître que la comparaison du royaume divisé précède celle de l'homme fort, en Marc, comme en Mt. et en Luc, parce que Marc, comme les parallèles, a utilisé ici les Discours, qui reliaient les deux morceaux.

En effet, Mt. 12²⁵ et Luc 11¹⁷, après une préface analogue : εἰδώς, κ. τ. λ., se trouvent d'accord pour introduire la première comparaison d'une manière, non conditionnelle, comme en Marc, mais affirmative : « Tout royaume divisé contre lui-même est dévasté. » En ce début, la coïncidence verbale des 1^{er} et 3^e évangélistes est presque absolue. Même emploi de πᾶσα βασιλεία, μερισθεῖσα ou son composé, ἐρημοῦται. L'un et l'autre terminent par la même question : πῶς⁽²⁾ σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ. A cette dernière ligne de la première parabole se soudait bien la première ligne de la seconde : ἡ πῶς δύνανται, κ. τ. λ. (Mt. 12²⁹). Cette reprise, que nous a conservée Matthieu, est d'autant plus notable, que le 1^{er} évangéliste rencontrait déjà dans la source, intercalé entre les deux comparaisons, le dire sur les exorcistes juifs⁽³⁾. Cette insertion aurait tendu à faire disparaître la soudure ancienne : ἡ πῶς... Elle ne reste que comme le témoin d'un plus vieil état du texte. Pareil détail ne serait-il pas estimé probant, l'accord répété de Mt. et de L., contre Mc; en tout ce passage, établirait suffisamment

1. D. a. Ev. 168 s.

2. Mt. intercale ici le mot οὖν.

3. Mt 12²⁷⁻²⁹, L. 11¹⁹⁻²¹.

que nous avons affaire, dans le 2^d évangile (3²³⁻²⁸), comme dans les parallèles, à une utilisation des Discours.

Marc ne laisse pas que de traiter sa source avec une certaine liberté. Mt. et L., c'est déjà noté, ont même introduction : « Connaissant leurs pensées, il leur dit... » (Mt. 12²³, L. 11¹⁷). Me ne se soucie pas ici de marquer que Jésus avait la vue des cœurs. Voici qui lui importe davantage : le Maître s'exprime en paraboles, (3^{23a}). On aura, dans le morceau suivant, comme un avant-goût du grand discours parabolique, (4¹⁻³⁵), comme une justification partielle de la conclusion : » Il ne leur parlait pas sans parabole », (4³⁴).

Ceci posé, Marc s'arrange pour donner à la leçon le plus de relief possible. Il ne songe pas qu'en agissant ainsi il inflige par avance un démenti à la prochaine théorie sur l'obscurité des paraboles. Au lieu de commencer par la comparaison, comme la source, il place en vedette, dès le début, le résumé de l'argumentation : « Comment Satan peut-il chasser Satan ? » Pour ce faire, le rédacteur n'a eu qu'à anticiper⁽¹⁾ l'expression rapportée un peu plus bas : « Si Satan chasse Satan » (cf. Mt. 12²⁶), et à transformer la proposition conditionnelle en une interrogative. Le tour et jusqu'au mot qui l'introduit, étaient d'ailleurs fournis, dans les Discours, par la finale de la comparaison : πῶς στανθήσεται... (Mt. 12²⁶ L. 11¹⁷).

Il donne ensuite au développement une allure volontairement monotone : une triple supposition, suivie, les trois fois, d'une conséquence identique : οὐ δύναται στανθῆναι, οὐ δύνησεται... στῆναι, οὐ δύναται στῆναι. La présence commune de ἐρημοῦται, comme conclusion de la première supposition, en Mt. 12²⁵ et L. 11¹⁷, permet de penser que la rigoureuse similitude de tour et d'expression des trois membres du développement, en Marc, est bien l'œuvre du rédacteur. Il a voulu insister par là, même matériellement, sur l'absurdité de l'hypothèse émise par les scribes. Dans le même sens vont les mots : ἀλλὰ τέλος ἔχει, ajoutés par le rédacteur⁽²⁾ conformément à sa manière⁽³⁾ : ils ne servent qu'à répéter de façon positive la conclusion qui précède.

1. Jülicher, *Gleichn.* II, 222.

2. Jülicher, *Gleichn.* II, 223. Il rapproche *Assumptio Mosis* 10. 1 : « Tunc zabalus finem habebit », et *Testam. Dan.* 6 : « συντελεσθήσεται ἡ βασιλεία τοῦ ἐχθροῦ ».

3. V. g. 2²², 3²⁹, 5²⁶, 11^{23b}.

On dirait presque qu'il prend plaisir à annoncer la ruine de Satan, comme si les mots avaient, à eux tout seuls, je ne sais quelle valeur de magie ou de prophétie, et qu'ils ne fussent pas commandés ici, dans leur acception, par l'allure toute conditionnelle du discours, Simple supposition sans importance, et qui serait absurde s'il s'agissait de n'importe quel texte, rédigé par un auteur moderne et civilisé. Je n'oserais pas affirmer absolument qu'elle soit dénuée de toute vraisemblance ou de toute possibilité, quand la psychologie de Marc est en jeu, et alors que, pour lui, les paroles en question ⁽¹⁾, placées à une triple reprise dans la bouche de Jésus, en présence de ses adversaires, se trouvent être matériellement, — si on les isole de tout contexte, comme on faisait souvent dans l'exégèse prophétique, — l'expression de la vérité. Nous ne saurions nier, *a priori*, le plaisir enfantin ou superstitieux qu'il peut y avoir, à dire ainsi des mots, des phrases qui, — arbitrairement considérées à part par un jeu de l'imagination, — sont susceptibles d'un sens aimé.

Quoi qu'il en soit, la petite parabole suivante paraît affectée, en Marc, d'un début d'allégorisation : Jésus tend à prendre la place du vainqueur dont il y est question. Mt. (12²⁹), sauf pour les mots d'introduction que nous avons reconnus être plus originaires, ne fait ici que suivre Marc. Luc (11^{21.s.}), qui sacrifie d'ailleurs, lui aussi, à la tendance allégorisante ⁽²⁾, semble, au moins, avoir mieux conservé l'opposition du fort et du plus fort, qui était à la base de la *comparaison* primitive ⁽³⁾.

Est-il sûr que Marc ait trouvé la parole sur le blasphème irrémissible, déjà placée à la suite de la discussion sur Beelzeboul ? Aucunement. Il se peut fort bien, au contraire, que le 2^d évangéliste ait le premier opéré ce rapprochement ⁽⁴⁾.

On notera que Mt., après avoir rapporté cette sentence d'après la version de Marc, la fait suivre de son doublet, dont la teneur est différente, (Mt. 12^{31.32}) ; il la lisait probablement deux fois, l'une dans le second évangile, l'autre dans les Discours. La répétition s'explique s'il la rencontrait, dans la

1. οὐ δύναται σταθῆναι, etc.

2. *Supra* 159.

3. Loisy, *Morc.* 18 s.

4. Loisy, *Morc.* 21, se contente d'indiquer cette hypothèse, en seconde ligne, et sans du tout s'y arrêter.

source, en un endroit différent de celui où il la cite, c'est-à-dire en dehors de la querelle sur Beelzeboul. Mais, peut-on objecter, l'importance de la variante suffisait à légitimer l'accolement des doublets. Reste donc à consulter Luc.

Or il se trouve qu'il omet, en cet endroit, la sentence marcienne, et donne le doublet ailleurs (12¹⁰), dans un contexte garanti par Mt. comme ayant appartenu à la source⁽¹⁾. Il apparaît, en outre, que la suite générale donnée par le 3^e évangéliste, (L. 12²⁻¹³), est plus fidèle au document primitif que l'ordre adopté par Mt. 10¹⁷⁻³⁴. Mt., en effet, semble avoir interverti les deux moitiés de ce morceau⁽²⁾. Cette intervention aurait eu pour but de raccorder, à l'allocution aux missionnaires, cette instruction, qui en était primitivement distincte. A cette fin, l'annonce des persécutions faisait bien mieux l'affaire, après Mt. 10¹⁶ et les versets antécédents, où Jésus envisageait un échec, (Mt. 10^{14,15}), que des paroles triomphales sur le succès de la prédication (L. 12^{2...} Mt. 10^{26 b})⁽³⁾. D'autre part, la place attribuée par Luc au verset en question, (L. 12¹⁰), paraît se recommander d'elle-même : il arrive tout naturellement après les sentences précédentes, puisqu'elles concernent la confession courageuse, qu'on fera, du fils de l'homme, ou, au contraire, le reniement par respect humain. (L. 12^{8,9})⁽⁴⁾. Il semble donc probable que la sentence relative au péché irrémissible se lisait dans la source, comme en Luc, dans un contexte qui n'était pas la discussion sur l'exorcisme.

Ce qui faisait suite, dans les Discours, aux comparaisons du royaume divisé, et de l'homme fort, c'était, non pas le dire sur le blasphème, mais l'histoire de l'esprit impur, qui rentre

1. En effet, Mt. 10²⁶⁻³³ est parallèle à L. 12²⁻¹⁰, qui précède ce verset, et Mt. 10^{19,20} fait pendant à L. 12^{11,12}, qui suit la parole en question.

2. Mt. 10²⁶⁻³⁴, parallèle à L. 10²⁻¹³, et Mt. 10¹⁷⁻²⁶, parallèle au passage des Discours dont Luc a gardé L. 10^{11,12}.

3. Mt. a laissé tomber le dire sur le blasphème, quand il a coupé en deux, pour en intervertir les tronçons, le morceau représenté dans la source par l'équivalent des versets : L. 12²⁻¹⁰ incl. (parallèle à Mt. 10^{26 b-33}, plus Mt. 12³²), puis Mt. 10¹⁷⁻²⁶. On voit que L. 12¹⁰ (= Mt. 12³²) était précisément à la limite des deux moitiés disjointes par le premier évangéliste. Il pouvait d'autant mieux renoncer alors à utiliser cette parole, qu'il allait avoir occasion de la produire, un peu plus loin (12³²) en la juxtaposant au doublet marcien.

4. Weizsäcker trouve plus extérieure qu'intime la suite des versets L. 12⁹ et 12¹⁰. Mais il croit avec nous que cette suite était celle des Discours et n'a pas été établie d'abord par Luc. (*Apostol. Zeitalter* 376).

là d'où on l'avait chassé. Telle est précisément la suite de Luc (11²⁴⁻²⁷). Mais cet argument ne pourrait satisfaire ceux qui soupçonnent Luc d'avoir transposé la sentence sur le blasphème : ils penseront que le 3^e évangéliste l'a remplacée, dans le discours sur Beelzeboul, par l'histoire de l'homme fort. Pour avoir, de la fidélité de Luc à l'ordre de la source en 11²⁴, une contre-épreuve pleinement indépendante de l'hypothèse relative au placement exact de L. 12¹⁰, il nous faudrait entendre de nouveaux témoins.

Or Matthieu rapporte l'histoire de la rechute du possédé, (Mt. 12⁴³⁻⁴⁶), dans le discours relatif à Beelzeboul, entre les comparaisons (du royaume et de l'homme fort), et la leçon sur les parents véritables (Mt. 12^{46...})⁽¹⁾. Marc, de son côté, a conservé la trace de l'histoire qu'il remplaçait, dans la mention, surajoutée en cet endroit, d'un « esprit impur » (Mc 3³⁰). Ayant éprouvé le besoin de faire cadrer bien visiblement le dire qu'il transposait (3^{28,29}) avec la discussion générale sur Beelzeboul, il a imaginé cette conclusion, évidemment additionnelle : ὅτι ἐλεγον κ. τ. λ. (3³⁰). Par là, il se réfère directement au commencement même du débat (3²²), mais, ce qui est plus intéressant, il remplace maintenant Beelzeboul, de 3²², par les termes πνεῦμα ἀκάθαρτον (3³⁰). C'est précisément l'expression que lui suggérerait la source, dans cette description de rechute, (L. 11²⁴ Mt. 12⁴³), à laquelle il venait de substituer la sentence sur le blasphème.

Il faut l'avouer. Tout ceci peut montrer seulement que l'histoire de l'esprit chassé, mais revenu, avoisinait, dans les Discours, la discussion sur Beelzeboul. On ne prouve pas rigoureusement que la sentence sur le blasphème ne s'intercalait point entre les comparaisons du royaume et de l'homme fort, d'une part, et, de l'autre, l'aventure du démoniaque qui retombe en possession⁽²⁾. L'avantage de la discussion sur la

4. Si l'histoire de la rechute suivait immédiatement, en la source, le parallèle des versets Mt. 12¹³⁻³¹, pourquoi Mt. ne l'en a-t-il pas rapprochée davantage ? C'est qu'il ne pouvait placer ce passage sur le retour de l'esprit impur, tout à fait exactement dans son contexte primitif : la place en était prise par le dire sur le blasphème, inséré là par Marc, et répété par Mt. en même position. Il a donc dû reculer un peu cette histoire de rechute. Qu'il l'ait différée jusqu'après les dits sur Jonas et la reine de Saba (12³⁹⁻⁴²) n'est pas pour surprendre, puisqu'il utilise l'anecdote en manière de parabole et l'applique, comme une conclusion des malédictions qui précèdent, à cette génération d'auditeurs, que rien ne pourra convertir (12⁴²).

2. Telle aurait été la suite des morceaux, d'après Loisy, *Marc.* 21.

place originaire de ce dernier passage (L. 11²⁴⁻²⁷, Mt. 12⁴³⁻⁴⁶), consiste seulement à montrer que, si l'on admet la fidélité de Luc à placer, comme en la source, le dire relatif au blasphème, les places et les traces du « Possédé retombé », dans les trois Synoptiques, ne s'en expliquent pas, — bien au contraire, — plus difficilement. En définitive, l'argument capital pour qui estime que Marc a déplacé de son contexte originaire la sentence sur le blasphème, c'est, outre la petite conclusion de Marc, indice d'une soudure (3³⁰), l'impression de fidélité à l'ordre de la source que produit tout le passage 12²⁻¹³ du 3^e évangile.

En tout état de cause, la version marcienne (3^{28 s.}) n'étant qu'un doublet du dire originaire attesté par Mt. 12³² et L. 12¹⁰, il reste loisible d'examiner les retouches rédactionnelles.

Il semble que l'opposition primitive, établie par Jésus, ait été entre toute parole proférée contre un homme⁽¹⁾, fautive, sans doute, mais pardonnable, et toute parole contre l'Esprit-Saint, crime irrémissible. Marc qui désirait, comme toujours⁽²⁾, accuser nettement la leçon, et qui appliquait explicitement cette sentence à la calomnie des scribes (3³⁰), n'a pas voulu embrouiller ses lecteurs d'une distinction, trop délicate pour eux, entre l'injure qui atteignait « le fils de l'homme », et celle qui blessait l'Esprit-Saint. Il savait que ces mots : « le fils de l'homme », signifiaient en l'original « les hommes », mais rappelaient à ses lecteurs la qualité messianique de Jésus⁽³⁾. Pour couper court à tout flottement de la pensée, il

1. C'est en ce sens là (N. Schmidt, *Cheyne* IV, article *Son of Man*, col. 4727, Loisy, *Marc*, 24) que les auditeurs de Jésus devaient entendre l'expression : « le fils de l'homme » car : 1° elle portait parfaitement cette signification générale (Fiebig, *Menschensohn* 60) ; 2° si elle avait eu pour les auditeurs le sens messianique, Jésus se serait révélé comme Christ devant le peuple et dès son ministère galiléen, ce qui paraît contraire à l'état de choses attesté par Mc 8²⁸, Mt. 16¹³, L. 9¹⁹, et reflété par Mc 6¹⁴⁻¹⁷, Mt. 14², L. 9⁷⁻¹⁰ ; 3° la distinction entre un blasphème contre le Messie et un blasphème contre l'Esprit-Saint naturellement outragé en la personne du Messie, est trop subtile et trop théologique pour ne pas sembler postérieure ; 4° bien que Mt. et L. aient déjà fait cette distinction, elle cadre assez mal α) : avec le contexte de Mt. où l'injure faite à Jésus est précisément le blasphème contre l'Esprit, — β) : avec le contexte de Luc, si cette parole semble sanctionner le châtiment solennellement promis à qui aura renié le Christ (L. 12⁹⁻¹⁰).

2. Cf. Mc 2⁹, 3^{22b}.

3. Il le savait si bien qu'il avait pu employer cette expression en 2⁴⁰, grâce à cette double entente : les auditeurs de Jésus étaient censés n'y pas saisir une déclaration messianique dont sauraient bien profiter, néanmoins, les lecteurs de l'évangile. *Supra* 226.

a supprimé l'expression susceptible d'être prise messianiquement, ou plutôt, il l'a mise au pluriel et a changé son rôle dans la phrase (3²⁸). Le sens reste essentiellement celui de la parole primitive, et plus clairement que dans les parallèles, puisque le blasphème contre le Saint-Esprit, identifié à l'injure faite à Jésus, s'y trouve isolé des autres péchés.

Toutefois Marc généralise la sentence : il ne distingue pas seulement parole contre l'homme, et parole contre Dieu, mais laisse l'espérance du pardon aux blasphémateurs eux-mêmes, pourvu qu'ils ne soient pas, comme dans le cas visé, blasphémateurs du Saint-Esprit⁽¹⁾. Par là, le rédacteur fait reperdre à son dire un peu de la clarté qu'il lui avait donnée. On ne distingue pas, du premier coup, comment tous les blasphèmes, atteignant Dieu par définition, n'atteignent pas le Saint-Esprit. Mais, à cette généralisation qui, passant condamnation sur le reste, même sur tous les autres blasphèmes, excepte du pardon un seul et unique péché, l'évangéliste trouve un avantage : il fait mieux ressortir la gravité inexpiable du crime que les Juifs ont commis en traitant le Christ de possédé. Ils méritent bien qu'on les aveugle ; la théorie sur les paraboles va venir à son heure. Comme si les coupables n'étaient pas assez assurés de ne connaître jamais le pardon, aux mots οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, Marc ajoute encore, de son propre mouvement : ἀλλὰ ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτήματος (3²⁹)⁽²⁾.

§ XV. — Le discours des paraboles (4¹⁻³⁵)⁽³⁾

A. — Le cadre

La scène se transporte au bord de la mer, où Jésus se sert enfin, pour prêcher à une immense foule, de la barque préparée, sur son ordre, dès le début du chapitre précédent (4¹ cf. 3⁹). Mais ce cadre a toute chance d'être rédactionnel. On ne le suppose plus nulle part dans les allées-venues qui coupent le discours. Comme l'indication déjà contenue en 3⁷⁻⁹, il sert seulement à relier, à la scène vraiment marine de

1. Loisy, *Marc.* 24.

2. C'est, au reste, sa manie ; cf. 3²⁶ : ἀλλὰ τέλος ἔχει et 2²², ἀλλὰ οἶνον.

3. L'importance de ce paragraphe invite à le subdiviser en sections, non pas tant, cela va sans dire, d'après les articulations mêmes du récit, que d'après les besoins de cette étude et les traces de rédaction.

4^{35 ss.} (tempête), des épisodes d'abord indépendants, qui proviennent en majeure partie d'une source différente.

Jésus avait demandé qu'on lui préparât cette barque pour qu'il pût y trouver refuge contre une affluence importune (3⁹). Lorsqu'il donne le discours des paraboles, il est déjà monté à bord, tout prêt, comme le rédacteur va le constater un peu plus loin ⁽¹⁾, à mettre la largeur de la mer entre lui et le peuple endurci. Il se peut qu'avec ou avant l'unité matérielle du cadre, si lamentablement coupée par les enclaves, l'évangéliste ait eu en vue l'unité du symbolisme et son développement.

B. — *La théorie des paraboles*

L'histoire de la théorie des paraboles est complexe. Cette complexité même nous apprend, par les traces encore apparentes des remaniements même antérieurs à Marc, que notre rédacteur se trouvait déjà en présence d'un document écrit. Il l'a retouché, amplifié à son tour : ce n'est pas lui qui l'a bâti.

Pour déterminer la part du dernier rédacteur, il faut reconnaître d'abord quelques-uns des états antérieurs du texte. Ne remontons pas jusqu'au temps où la parabole du Semeur, (4³⁻¹⁰), n'était pas encore suivie de son explication (4¹³⁻²¹). Constatons seulement que cette explication n'a pas été conçue d'abord de la même façon qu'ensuite.

Les disciples demandaient à Jésus ce que signifiait « cette » parabole, la parabole unique du Semeur ⁽²⁾. Le Maître s'étonnait de n'avoir pas été compris : « Et il leur dit : vous n'avez donc pas l'intelligence de cette parabole. Alors comment comprendrez-vous toutes les paraboles ? » (Mc 4¹³). Trace évidente d'une étape du texte où l'on jugeait utile, déjà, d'ajouter au « Semeur » son explication, mais où l'on était encore loin de trouver les paraboles inintelligibles, à moins d'une initiation spéciale et d'un commentaire détaillé.

La théorie de l'obscurité voulue du genre parabolique est exprimée par les versets Mc 4^{11, 12} et parallèles ⁽³⁾, qui se laissent ainsi reconnaître pour postérieurs au verset de Marc 4¹³,

1. ὥς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ (4³⁶). — Wellhausen, Mc. 38, note le caractère artificiel de 4³⁵ et la contradiction intime de 4³⁶ : les disciples prennent avec eux Jésus, qui pourtant *était* déjà dans la barque.

2. Cf. L. 8⁹.

3. Mt. 13^{11, 13}, L. 8¹⁰.

avec lequel ils s'accordent assez mal ⁽¹⁾. Si mal, que Mt. et L., pour éviter le heurt des deux conceptions, ont fait disparaître de leur texte l'étonnement malencontreux de Jésus.

Une fois la théorie générale sur les paraboles insérée entre le « Semeur » et son explication, — la question posée par les disciples au Maître, question qui ne portait primitivement que sur la parabole précédente (L. 8⁹) ⁽²⁾, demandait à être élargie. C'est ce que Marc a fait assez maladroitement : « Ils lui demandaient les paraboles » (4¹⁰). Ce pluriel a mission de couvrir à la fois la théorie sur les paraboles en général, et l'explication particulière du « Semeur ». Interrogation hybride, intermédiaire entre celle de Luc (8¹⁰), qui correspond à une étape antérieure de la tradition, et celle de Mt. (13⁴⁰), qui, renonçant à l'ambiguïté de la question marcienne, s'adapte délibérément au contexte.

Mt. et L. mentionnent simplement ici les disciples. Peut-être sont-ils, en ce détail, plus fidèles à la source que Marc. Celui-ci emploie — tel son pluriel de tout à l'heure τὰς παραβολάς, — une expression à la fois plus alambiquée et plus large : « Ceux qui étaient autour de lui avec les douze ». On dirait qu'en distinguant de la sorte les apôtres et les disciples, Marc veut étendre expressément la réponse du Maître à tout l'ensemble des chrétiens ⁽³⁾. La révélation divine n'est pas l'apanage exclusif des apôtres, privilégiés : c'est le bien commun de tous les croyants.

Dans les lignes qui précèdent, on a observé que l'insertion

1. Si Mc avait bâti son texte à nouveaux frais, sans se contenter d'utiliser un document déjà écrit, il ne se fût pas jeté de lui-même dans une pareille contradiction. Il n'a fait, en la circonstance, que conserver un texte antérieurement constitué. Une chose l'aura peut-être aidé à ne pas voir ou à tolérer ce que Mc 4¹³ a de choquant après 4^{10, 11} : les disciples galiléens s'y trouvaient taxés d'ignorance incompréhensible : ce trait n'était pas pour déplaire à notre rédacteur, suspect, en plus d'un autre endroit, de ne les avoir pas ménagés.

2. Avant l'insertion de la théorie générale, la question devait être en rapport avec la réponse, et, par suite, ne viser que la parabole du « Semeur ». Luc paraît donc ici plus fidèle à la source que Mc 4¹⁰ et que Mt. 13¹⁰. On s'explique bien les retouches successives de Mc et de Mt., pour faire cadrer postérieurement l'interrogation des disciples avec la réponse singulièrement élargie du Maître. (Au contraire, on comprendrait moins que Luc, ayant déjà, dans son texte, cette explication de principe sur le genre parabolique (8^{10, 11}), eût, de lui-même, rétréci l'ampleur de la question posée par les disciples, de façon qu'elle cessât d'être à la mesure de la réponse. Mais, cette dernière considération n'étant pas sans réplique, il est plus juste de s'en tenir aux observations qui précèdent).

3. J. Weiss, *d. d. Ev.* 61; B. Weiss, *Luk.* 30.

contenue en Mc 4^{11.12}, d'une part, était postérieure à l'explication 5^{13...}, et, de l'autre, avait réagi sur la teneur de la question des disciples (4¹⁰). Mais cette insertion, qui contient la théorie sur les paraboles, est-elle antérieure à Marc ou le fait de Marc lui-même ? La question demeure entière et c'est le moment de l'aborder.

Incidemment on a touché ce point : la conservation textuelle de 4¹³ après 4^{11.12} se comprend mieux si Mc a trouvé 4¹³ déjà fixé. Allant plus loin dans la même ligne, on pourrait dire que cette conservation de 4¹³, en contradiction avec 4^{11.12} s'explique surtout si Mc a trouvé rédigés déjà 4^{11.12} comme 4¹³. Qu'il n'ait rien changé à une antinomie toute faite, cela peut se concevoir. Mais que, malgré son habitude des retouches et des remaniements, — habitude rédactionnelle qu'il serait gratuit de supposer au même degré chez l'interpolateur des versets 4^{11.12}, — il ait, de lui-même, heurté la théorie des paraboles à la conception ancienne, sans s'apercevoir que ce verset 4¹³ restait là comme à protester contre sa propre innovation, contre son insertion de 4^{11.12}, c'est ce qui paraît plus difficile. A en croire ce léger indice, Marc aurait peut-être trouvé la théorie sur les paraboles déjà insérée, dans la source, entre la question des disciples et l'explication du « Semeur ».

Mais cet indice n'est pas isolé. L'hypothèse rencontre un appui singulièrement plus résistant dans la teneur comparée des textes. Mt. et L. se distinguent de Marc par une variante littéralement commune et d'une assez grande importance. Tandis que le verset 4¹¹ de Marc porte « ... ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, Mt. 13¹¹ et L. 8¹⁰ donnent ensemble : ... ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν (L. τοῦ θεοῦ).

Comme on le voit, la place réciproque de δέδοται et du mot mystère est différente. Ce mot de mystère est au singulier dans Marc, au pluriel dans les parallèles. Il est sujet dans Marc et séparé avec emphase de son complément déterminatif. L'hyperbate n'existe pas en Mt. et L., où « les mystères du royaume » forment le régime direct du verbe γνῶναι, absent de Marc.

Ce sont trop de divergences pour qu'on les estime négligeables. Loisy reconnaît qu'on ne saurait les attribuer au hasard ⁽¹⁾. Elles trahissent l'emploi commun de la source écrite

1. *Et. Ev.* 82. Il suppose une influence de Mt. sur le troisième évangile. —

des Discours, qui est à la base même de Marc. Admet-on, contre la vraisemblance et pour le besoin de la cause, que Luc dépende ici de Matthieu, supposât-on que les textes du 1^{er} et du 3^e évangile se soient trouvés postérieurement assimilés l'un à l'autre, comme tel a pu être le cas çà et là, il resterait à expliquer l'origine de la variante, et à décider qui, de Mc ou des parallèles, présente ici une garantie meilleure ?

La leçon de Marc est la plus difficile, il est vrai ⁽¹⁾, mais ce n'est peut-être point, en l'espèce, une sûre recommandation. La genèse des textes n'a pas accoutumé de faire des sauts, beaucoup plus que la nature. Je n'entends pas par là que les retouches n'accusent souvent une mentalité très postérieure à celle des couches littéraires qu'elles modifient. Mais ce que je veux dire, c'est que le rédacteur ne fait pas, d'ordinaire, double ou triple besogne à la fois. Il vise au but immédiat, il pare au besoin du moment, et ses réflexions, qui peuvent être comme un sublimé du texte antérieur, sont rarement livrées, du premier coup, sous la forme d'une quintessence renforcée d'elles-mêmes. Dans le cas présent, c'était bien assez d'ajouter à l'explication de la parabole une théorie de large envergure, sans encore lui donner, du même temps, cette expression d'ellipse et de concentration qui paraissent trahir, plutôt qu'un premier jet, la retouche d'une rédaction encore postérieure, le progrès toujours plus accentué de la réflexion théologique. Considérer la leçon marcienne comme la primitive, ce serait supposer, à mon sens, qu'une étape s'est trouvée brûlée, de la marche rédactionnelle. « Il vous est donné de *connaître les mystères* du royaume de Dieu », cela est dans un rapport plus direct et plus normal avec l'explication des paraboles. Il est donné aux disciples de les comprendre, ces symboles de l'économie divine. Ils restent énigmatiques pour les gens du dehors. Il s'agit si immédiatement des paraboles et de leur explication que le théoricien continue : « afin que voyant, ils ne voient point, et, entendant, n'entendent point » (L. 8 Mc. 4 ¹² Mt. 13 ¹³⁻¹⁶).

On en était à chercher dans les paraboles toutes sortes de sens allégoriques. L'explication devenait, du même coup,

Hawkins, *Horæ Syn.* 14, croit que Mt. et L. doivent ici leur accord à l'utilisation d'une source commune.

1. B. Weiss, *Luk.* 31.

difficile et prenait un caractère d'initiation. Comment se faisait-il que Jésus eût employé des façons de parler si obscures ? Là était le problème. C'est à cette question précise que répondait d'abord celui qui a inséré dans le contexte la théorie qui nous occupe. Jésus a parlé obscurément pour aveugler ceux qui ne méritaient pas de comprendre son enseignement : mais il s'est expliqué pour les autres. Les termes de γινῶναι et de τὰ μυστήρια sont tout à fait en position. Cette réponse, (Mt. 13¹¹, L. 8¹⁰), est plus naturelle, plus circonscrite, plus adaptée à la question et proportionnée au contexte, que la leçon actuelle de Mc 4^{11.12}.

Le second évangéliste a réfléchi sur la réflexion du rédacteur précédent. Il a découvert avec joie, dans la théorie des paraboles, un simple cas particulier de l'économie messianique. Ce n'est pas seulement par ses paroles, c'est par sa présence, par ses actes, par ses apparitions posthumes, par le don de l'Esprit, en toutes les circonstances et de toutes les manières, que Jésus a communiqué aux uns ce que, systématiquement, il entendait soustraire aux autres. Qu'on se rappelle les fugues multipliées du Maître, ses défenses aux possédés de le révéler au peuple. Marc s'est donc emparé de la théorie des paraboles, et il l'a généralisée. En vérité, il ne s'agissait pas uniquement de connaître les énigmes de quelques prédications, mais *d'avoir* ou de n'avoir pas *le* mystère du royaume. Sans doute, la réponse, ainsi conçue, déborde l'occasion présente, mais elle éclaire tout l'évangile. La circonstance particulière de l'explication du « Semeur » avait motivé d'abord une théorie sur ce problème délimité : pourquoi les mystères des paraboles ? Marc élargit de nouveau la question. Les conjonctures historiques⁽¹⁾, spéciales, disparaissent, ou ne deviennent plus que le prétexte d'une déclaration plus fondamentale : pourquoi *le* mystère, tout court, c'est-à-dire le caractère secret et réservé de la messianité de Jésus ? Aussi Jésus n'y dit-il plus : « Aux autres *je parle* en paraboles » (Mt. 13¹³), ou, comme en Luc : « aux autres les mystères ne sont *connus* que sous forme parabolique », mais d'une façon générale : « Pour ceux-là qui sont du dehors, c'est en paraboles, [en énigmes], que *tout arrive* : πάντα γίνεται », (Mc 4^{11 b}).

1. Historiques au regard de Mc, mais déjà artificielles.

Moins d'à propos immédiat, mais plus d'affinité avec la conception d'ensemble du 2^d évangile, moins de clarté, mais plus de profondeur, moins de naturel mais plus de réflexion, plus de condensation, plus de théologie, singuliers indices d'antériorité. Il semblerait donc raisonnable d'admettre que la leçon marcienne (4^{11a}), loin d'être à la base des variantes communes présentées par Mt. 13¹¹ et par Luc 8^{10a}, n'est au contraire, qu'une rédaction retravaillée de ce texte, fourni par la source et relativement originaire.

Au reste, l'importance de la question n'est pas tout exceptionnelle. L'essentiel est de s'entendre à reconnaître quelle pensée a dirigé Marc dans la rédaction de ce verset, qu'il n'ait fait qu'élargir une théorie déjà consignée en cet endroit, ou qu'il ait inséré le premier cette explication de principe sur l'emploi des paraboles. Mais, on le sent, il faut corriger encore cette dernière expression : sur l'emploi des paraboles. La solution la plus probable se recommande une fois de plus, quelque désir qu'on ait d'en abstraire, par le son même, par le son moins franc de l'hypothèse adverse. L'explication contenue en Marc doit s'appeler l'explication sur les paraboles, de par tout le contexte et la question qui l'introduit. Et pourtant, on ne peut pas l'appeler l'explication sur les paraboles. Elle fait craquer le moule des mots. L'explication porte plus loin que le pourquoi de la forme parabolique. C'est une explication *sur le mystère de l'évangile*, insérée dans le cadre plus ancien d'une explication sur les paraboles. Cette théorie, à son tour, était déjà surajoutée à un texte, qui ne contenait que le « Semeur » et son commentaire. Le commentaire étant, lui-même, d'une époque postérieure à la simple parabole, on aurait donc ici le très curieux exemple de quatre étapes, encore bien discernables, dans l'histoire d'un seul morceau.

C. — *Série de sentences intercalées* (4²¹⁻²⁶)

Entre l'explication du Semeur, (4¹⁴⁻²¹), et la parabole du grain qui pousse tout seul, (4^{26...}), s'interpose un ensemble de sentences dont la suite et le rapport au contexte ne sont pas d'une absolue clarté, (4²¹⁻²⁶). Cette série se trouvait-elle constituée déjà dans les Discours, en vertu d'une de ces associations d'idées toutes matérielles qui n'ont pas été sans

influence sur les petits groupements de la source ? ⁽¹⁾ De la « graine », dont entretenait la parabole précédente, on aurait rapproché le « boisseau », (4²¹), puis la « mesure », (4²⁴) : les autres direx seraient venus se rattacher subsidiairement à ces jalons principaux. Cette hypothèse, des plus précaire en elle-même, paraît définitivement écartée par l'étude du contexte et la comparaison des sentences parallèles dans les deux autres synoptiques. Il en ressort que le rapport entre les idées ici exprimées, et le passage qui précède, ne saurait être ramené à des juxtapositions verbales : une pensée directrice paraît avoir organisé tout ce petit morceau ⁽²⁾. En outre, ses éléments n'occupent plus la place où ils se lisaient dans la source. La rédaction et l'insertion, en cet endroit, de ce nouvel ensemble, doit donc être le fait de Marc lui-même.

Etablissons d'abord que ces sentences n'occupent plus leur position originale. Nous verrons ensuite par quel processus logique le rédacteur les a reliées, à quel but il les fait servir.

Non seulement ces divers propos sont omis par Mt. en cet endroit ⁽³⁾, mais Luc, qui les reproduit ici, en présente ailleurs les doublets ⁽⁴⁾, comme s'il les avait lus deux fois ; dans les discours, d'où Marc les a tirés et dans ce passage de Marc lui-même. Il est aisé de constater que la dernière de ces sentences, en particulier, (Mc 4²⁵), n'est plus en sa place primitive : elle devait appartenir à la parabole des mines ou des talents ⁵. Le dire relatif à la « mesure » (4²⁴) est déplacé de son cadre original. Il s'applique beaucoup plus naturellement à la récompense de la charité fraternelle. Aussi bien, Luc, qui l'omet ici, le rapporte dans le sermon des béatitudes après la recommandation de ne pas juger pour n'être pas jugé soi-même ⁽⁶⁾. C'est en place identique qu'on le lit en Mt. (7²). C'est bien là qu'il devait se trouver dans la source. La sentence

1. V. g. L. 11^{33, 34}, que le mot *λόγος* avait rapprochés. Mais L. 16^{16, 17} et même Mc 9^{49, 50} seraient de bien mauvais exemples. La suite L. 16^{16, 17} vient probablement de source (*supra* 40.11), mais n'est pas une pure juxtaposition matérielle de sentences. Le groupement Mc 9^{49, 50} pourrait provenir du dernier rédacteur : *infra in loc.*

2. Jülicher (contre Wellh.). *N. Lin.* 48.

3. Cf. Mt. 13^{23, 24}.

4. La lampe : L. 11³³. — Ce qui est caché : L. 12². — « Qui a des oreilles... » : L. 14³⁵. — « A celui qui a... » : L. 49²⁶.

5. Cf. L. 19²⁶, Mt. 23²⁹.

6. L. 6³⁸.

sur ce qui est caché (Mc 4²³), apparaît visiblement adaptée, en Marc. Le simple fait : ἀποκαλυφθήσεται, (Mt. 10²⁶, L. 12²), y est transformé en but : ἵνα φανερωθῇ. Il est vrai qu'on ne saurait guère insister sur la différence qui sépare, en la grammaire d'alors, cette proposition d'apparence finale, d'une simple consécutive⁽¹⁾. Toutefois, la nuance, ici, reste bien perceptible, car elle est soulignée par le tour donné, en Mc, à la sentence qui précède (4²¹) : « Est-ce que par hasard la lampe vient pour être mise sous le boisseau » etc. Μήτι. ἔρχεται ὁ λύχνος κ. τ. λ. L'allure de la phrase et le choix du sujet grammatical sont singulièrement plus expressifs que l'affirmation pure et simple du triple texte parallèle : οὐδὲ καίουσιν λύχνον (Mt. 5¹⁵), οὐδεὶς λύχνον ἄψας (L. 8¹⁶, 11³³). C'est ce rôle quasi-personnel attribué à la lampe par le second évangéliste qui va nous donner l'intelligence du morceau. Nous pourrions redescendre alors le groupe des sentences, en suivant, cette fois, le fil de la pensée rédactionnelle.

Marc venait de rapporter la théorie des paraboles aveuglantes. Il tenait à la compléter. Comme le grain est semé pour qu'il pousse, ainsi la lampe est allumée pour éclairer. « La lampe vient », dit notre rédacteur, montrant par là comme il allégorise : l'évangile vient, en effet, ou plutôt le Messie vient, pour éclairer (4²¹). Il s'est entouré de mystère, c'est vrai, mais le mystère n'a pas pour fin pure et unique de rester impénétrable. Il suffit que l'évangile soit voilé à ceux qui ne méritent pas de le voir. Mais la bonne nouvelle, en définitive, est faite pour être entendue, pour la consolation des fidèles, pour l'enseignement de l'Eglise⁽²⁾. Marc rassure ainsi ses lecteurs. Ce n'est pas contre eux qu'est dirigée l'économie messianique du secret. Toutefois, qu'ils se tiennent avertis (4²³). Ce verset fait écho à la même sentence rapportée déjà, d'après la source, à la fin de la parabole du

1. Blass, *Gram.* 2, 223 et n. 1. On sait le peu de goût du grec populaire pour les formes consécutives et l'emploi toujours croissant dans la langue postclassique de la conjonction ἵνα. Jannaris, *Histor. gr. gram.* 445 s., n^{os} 1758 s., *Expositor* 1899, p. 303 s.

2. Dans ces deux versets (4²¹⁻²), Mc songe-t-il, comme le pense J. Weiss (*d. ä. Ev.* 175 s.) à la conversion future des Juifs ? C'est fort douteux. Il n'y est fait aucune allusion dans la parabole des méchants vignerons (12⁹). Bien au contraire, en appliquant directement aux Juifs le dire sur le péché irrémissible, Marc semble insister à plaisir sur leur crime inexpiable d'avoir méconnu Jésus (3²⁸⁻³¹). *Supra* 239, 241.

Semeur (Mc 4⁹, Mt. 13⁹, L. 8⁸). Elle signifie, dans ce nouveau contexte, que la parole du Maître n'est pas intelligible à tous. Il y en a qui n'ont pas d'oreilles pour entendre. Mais tel n'est pas le cas des chrétiens. Encore est-il que la mesure de leur diligence, de leurs bonnes dispositions, sera celle des révélations qui leur doivent être octroyées (4²⁴). Celui qui voit et qui sait voir, verra plus. Mais qui ne voit ni ne veut voir, il verra de moins en moins, (4²⁵).

C'est faute d'avoir reconnu cette liaison entre 24^b et 25 que ces paroles « sont restées énigmatiques » à J. Weiss⁽¹⁾. Il ne semble pourtant pas qu'on ait fait violence au texte en lui attribuant cette suite intime. Seule, elle paraît rendre compte du groupement de ces sentences, et de leur intercalation dans le discours des paraboles, après l'explication du Semeur. On y trouve un nouvel exemple de catéchèse postérieure, insérée par le rédacteur dans la trame de l'évangile. Pourtant ne fait-il que combiner ici des éléments plus anciens. *Non nova, sed nove*.

D. — Grain de sénevê et conclusion (4³⁰⁻³⁵)

On ne s'arrêtera pas à la parabole du grain qui pousse tout seul, (4²⁶⁻³⁰), parce qu'elle formait probablement déjà, dans la source, une paire avec le Semeur (4³⁻⁹), comme formaient paire également le sénevê et le levain⁽²⁾, le trésor et la perle⁽³⁾, la brebis perdue et la drachme égarée⁽⁴⁾. Tout au plus pourrait-on remarquer qu'à l'idée initiale du développement, quasi-fatal et naturel de la graine lancée au sillon, se mêle une préoccupation accessoire et postérieure : celle d'insister sur les étapes successives et la lenteur de ce développement comme si le rédacteur allégorisant tenait à noter que la Parousie ne pouvait survenir, avant que l'Évangile eût progressivement acquis son épanouissement normal. L'influence particulière de Marc est d'autant plus à soupçonner ici, qu'elle s'est exercée plus d'une fois, ailleurs, dans la même direction⁽⁵⁾.

1. *D. à. Ev.* 176. L'allusion qu'il suppose « à la récompense céleste » (*ib.* 177) ne s'accorde point au contexte. — Dans le texte et la note, c'est moi qui traduis les mots placés entre guillemets.

2. Mt. 13³¹⁻³³, L. 13¹⁸⁻²².

3. Mt. 13⁴⁴⁻⁴⁷.

4. L. 11⁴⁻¹³.

5. Par exemple, pour ne se référer qu'à un même chapitre, en 13^{7, 10, 25}.

Dans la parabole du sénevé, Mt. (13^{31s}) et L. (13^{18s}) divergent de Marc (4³⁰⁻³³) et s'accordent entre eux sur le tour et les mots : *ὃν λαβὼν ἀνθρώπου, sur l'emploi de γένεσθαι avec δένδρον*, sur l'omission de « l'ombre », et la place donnée à la mention des branches. C'est dans les Discours qu'ils ont rencontré accouplées la présente parabole et celle du levain. Ainsi s'explique le fait que Mt. et Luc s'entendent à faire suivre l'une par l'autre ces deux paraboles (Mt. 13³¹⁻³⁴, L. 13¹⁸⁻²²), indépendamment de Marc qui ne rapporte que la première. Il est donc presque indubitable qu'ils auront trouvé dans la source, et partiellement adopté une leçon du Sénevé différente de celle de Marc.

La version de Luc présente un intérêt spécial : la similitude y est plus simple et bien plus semblable à celle du levain que dans les parallèles. On n'y voit pas de contraste formel, appuyé, entre la petitesse de la graine et la grandeur de l'arbre. L'idée est seulement indiquée avec autant de discrétion que dans la parabole jumelle. Matthieu met l'accent sur la petitesse du grain et, dans le même esprit de contraste, compare la pousse du sénevé à celle des légumes. Mais il suit Marc et nous l'avons déjà vu, dans la question du péché irrémissible, joindre les données divergentes du second évangile et de la source.

Le témoignage de Mt. ne paraît donc pas balancer ici celui de Luc⁽¹⁾. Le plus curieux est que le texte de Mc semble précisément trahir une retouche à l'endroit suspect, par la bizarre répétition de *ὅταν σπαρῇ*⁽²⁾ : ne dirait-on pas que la ligne sur la petitesse du grain a été interpolée, puis le récit repris avec les mêmes mots⁽³⁾? Le comparatif : *μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων* est probablement de même date que son correspondant *μικρότερον*. Nul doute d'ailleurs que Mc n'ait retouché la fin de la description. Il en a ménagé le déploiement progressif jusqu'au repos dans le triomphe. La place de *κατασκηνοῖν* n'est pas pour nuire à cet effet⁽⁴⁾. On s'explique aisément ces

1. Jülicher, *Gleichn.* II, 571.

2. Absents, la seconde fois, du ms. D et d'une vieille version latine, ces mots sont répétés par les éditeurs les plus autorisés : Tischendorf-Gebhardt, Westcott-Hort, B. Weiss, Weymouth, Nestle.

3. C'est une redite analogue, mais moins frappante, qui a contribué à suggérer l'hypothèse d'une interpolation entre Mc 2^{5b} et 2¹¹.

4. Wendling, *Urmarc.* 36 rapproche les variantes marciennes d'Ezéchiel (LXX) 17^{8, 23}, que le texte primitif suffisait à rappeler. Après les retouches,

modifications. Suggérées par le sujet, elles l'enrichissaient sans le dénaturer, tout en répondant plus directement au scandale des très humbles débuts chrétiens.

C'est parce qu'il insiste sur l'idée du développement de l'évangile, que Marc a inséré là cette parabole, dont la place semble avoir été différente en la source ⁽¹⁾. Ce qui est devenu le discours des paraboles se composait probablement d'abord des deux uniques fables du « Semeur » et du grain qui pousse tout seul. Sous leur forme primitive, elles marquaient simplement, l'une et l'autre, que le succès de l'Évangile n'était pas l'affaire directe de Jésus. Son rôle était de répandre la bonne nouvelle. Le reste ne le regardait point.

Par l'allégorisation des détails du « Semeur » et l'insertion de la théorie sur le genre parabolique, l'accent s'est trouvé reporté sur l'insuccès de l'évangile. Il était prévu, voulu presque. Le terrain était si peu propice à la semence ! Ainsi paraît l'avoir entendu Mt. Il insiste, à son tour, sur l'échec apparent du Christ. Il note, en progression décroissante, et comme avec un ton de tristesse, les résultats si maigres de la prédication de Jésus (Mt. 13 ²³). Il est choqué par la présence de l'élément mauvais au sein des communautés mêmes : les paraboles de la zizanie, du filet, telles, surtout, qu'il les a traitées, répondent à cette préoccupation.

Marc, au contraire, semble avoir éprouvé le besoin de donner une contre-partie à l'impression de découragement que pouvait produire la première moitié de ce discours. Soit ! semble-t-il dire au lecteur dans ce commentaire à fleur de texte qui résulte du rapprochement même et des remaniements des morceaux, l'Évangile est un mystère fermé pour beaucoup une semence souvent perdue, mais c'est aussi, pour d'autres, une révélation, une semence qui rend au centuple. Il développe cette vue consolante. A cela sert l'insertion des sentences qui séparent la première parabole de la seconde, (4 ²¹⁻²⁶), et font comme une transition aux progrès

la ressemblance devient plus frappante. Cf. : 1° ποιεῖ κλάδους μεγάλους et Ez. 17 ⁸ ; παιίνεται τοῦ ποιεῖν βλαστούς... τοῦ εἶναι εἰς ἀμπέλον μεγάλην. — 2° ὑπὸ τὴν σκιάν αὐτοῦ... et Ez. 17 ²³ : ἔσται εἰς κέδρον μεγάλην. Καὶ ἀναπαύσεται ὑποκάτω αὐτοῦ πᾶν ὄρεον, καὶ πᾶν πέτενον ὑπὸ τὴν σκιάν αὐτοῦ ἀναπαύσεται. Mais est-il bien nécessaire de chercher à τῶν ἐπὶ τῆς γῆς (Mc 4 ³¹) une justification dans Ez. 17 ⁵ : ἔλαθεν ἀπὸ τοῦ σπέρματος τῆς γῆς ?

1. Cf. L. 13 ¹⁸⁻²², et la soudure toute primitive en Mc 4 ³⁰ : καὶ ἔλεγεν...

de l'Evangile. Dans le même dessein il souligne le développement normal, inévitable du grain une fois confié à la terre, (4²⁶⁻³⁰). Pour insister sur la même idée, il transpose ici la parabole du sénévé, (4³⁰⁻³³). Ses retouches tendent au même but : mettre en lumière les progrès actuels, déjà si considérables, et, sans doute, faire pressentir les progrès futurs de la foi⁽¹⁾.

C'est dans le même esprit qu'il aurait complété, peut-être, par l'addition de 4^{34b}, la conclusion du discours. Le verset 4³³ paraît dater du temps où les paraboles n'étaient pas encore conçues comme un moyen pour aveugler : « Et c'est avec beaucoup de paraboles de ce genre qu'il leur disait la parole, selon qu'ils pouvaient entendre. » En se servant de comparaisons familières, Jésus proportionne ses leçons à l'intelligence de ses auditeurs. Plus tard, on interpréta ce dernier membre ; καθὼς ἡδύνατο ἀκοῦειν d'une façon peu naturelle⁽²⁾ : Jésus ne disait la parole au peuple que selon qu'ils pouvaient l'entendre, c'est-à-dire, en énigmes paraboliques, puisqu'un pareil genre de prédication, seul, leur convenait. En même temps, on soulignait l'idée de ce mystère : « Et sans parabole il ne leur parlait pas », (Mc. 4^{34a}). Il semblerait que le membre final : κατ'ἰδίαν δέ, κ. τ. λ., vient à son tour comme en surcharge. Ne serait-ce pas un complément du dernier rédacteur, qui ramène ici le contraste entre le peuple et les disciples, et insiste, comme dans toute la seconde partie de ce discours, sur l'aspect plus consolant de l'économie messianique ? Cependant, il faut le reconnaître, tout départ entre ce qui vient de Mc et ce qui ne vient pas de lui, dans les deux versets finaux (4^{33,34}), reste absolument incertain.

Ce doute n'infirme pas les résultats antécédents de cette section, et du paragraphe tout entier. Nous y avons vu Mc insister sur l'aveuglement dû aux Juifs, comme sur la révélation promise à d'autres, sur l'insuccès fatal du Messie, comme sur le développement inévitable de son œuvre.

1. J. Weiss, *d. ä. Ev.* 177.

2. Peut-être même ces mots furent-ils ajoutés alors au verset 4³³. Mais cette hypothèse paraît moins probable.

§ XVI. — **La tempête** (4³³-5¹)

Jésus donne l'ordre à ses disciples de traverser la mer de Tibériade. Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν, (4³³). Il va débarquer dans la Décapole, (5²⁰), largement peuplée de payens. Là, loin d'imposer silence au démoniaque délivré, il lui enjoindra de raconter sa guérison, à la gloire de Dieu, (5¹⁹). Il est probable que l'évangéliste n'a pas été sans trouver dans ce départ après les paraboles, comme dans le miracle publié de Gêrasa, un fait heureusement symbolique : l'Evangile s'éloigne d'un peuple endurci pour trouver ailleurs qui le reçoive. En juxtaposant la mission des disciples à l'échec de Jésus à Nazareth, (6¹⁻¹⁴), peut-être le rédacteur a-t-il en vue le même contraste ? Nazareth symboliserait à ses yeux la patrie du Maître tout entière, et le pays de mission des disciples représenterait l'aire élargie de l'apostolat futur.

En tout cas, on arrive à reconnaître la transition logique qui introduisit cette nouvelle section, à savoir l'éloignement de Jésus. Il est moins facile de comprendre l'enchaînement des péricopes qui composent cette fraction de l'évangile (4³³-8²⁸), ou de saisir l'idée générale qui présiderait à ce groupement. L'ordre de certains paragraphes était déjà transmis à Marc, par exemple la scène de Gêrasa après la tempête, la guérison de l'hémorrhôisse, dans l'histoire de la fille de Jaïre, la retraite de Jésus, (6^{31 s.}), après le mot d'Hérode (6¹⁶), la marche sur les eaux à la suite de la première multiplication des pains, et un nouveau départ en bateau, (8¹⁰), après le repas des 4.000, peut-être même la demande d'un signe céleste avant le passage sur le levain. Mais ce ne sont là que de petits groupements partiels, indépendants les uns des autres. Pour quelques autres consécutions isolées, on arrive à soupçonner la pensée du rédacteur. Mais le lien de tout l'ensemble échappe. A-t-il jamais existé ? Il se peut que l'évangéliste ait compilé ici, faute de place meilleure, des récits qu'il voulait transmettre, mais qui ne rentraient pas dans le cadre plus net, ou de la partie qui précède, ou de celles qui suivent.

Dans le récit actuel de la tempête, l'avertissement du Maître aux disciples : « Τί θελοῖς κ. τ. λ. (4³⁰), semble venir un peu en retard. Il coupe la consécution normale : 4^{39 b}, 4⁴¹. Mt. l'a

si bien senti qu'il a placé cette parole avant l'ordre adressé aux flots, (Mt. 8²⁶). Peut-être a-t-il retrouvé ainsi quelque chose de la suite primitive. Encore est-il que l'injonction de Jésus peut être une addition du dernier rédacteur. Si on admet qu'à la base de l'anecdote est un fait historique, on peut concevoir que Jésus, réveillé au fort de la tempête, ait repris les disciples de leur peu de foi. Les bourrasques du lac de Génésareth étant aussi brèves que violentes, celle-ci se serait alors apaisée d'autant plus naturellement qu'elle venait d'atteindre à son maximum⁽¹⁾. Les disciples, croyant voir une connexion entre la confiance du Maître et le calme rendu aux flots, en demeurèrent tout saisis. Le récit tracé d'après ce thème n'aurait pas suffi à Marc. Il aurait dégagé plus nettement l'influence du thaumaturge sur la fin de la bourrasque. Jésus, donc, gourmande la mer, (4³⁹), comme il faisait les démons (1²⁵) ou la maladie (1³⁹). L'excitation, dans le ton, la redite dans l'expression, semblent aussi marciennes que le mot *πεφύμωτος*, écho de la première scène d'exorcisme : *φύμωθητι* (1²⁵). L'injonction de Jésus amène, aussitôt après elle, la mention de l'apaisement des flots. L'exhortation, plus ancienne, à la confiance, témoigne de l'insertion qui a troublé l'ordre du récit, par sa position un peu reculée, devenue moins naturelle.

Entre cette scène remaniée et l'exorcisme de la synagogue, (1²³⁻²⁹) il y a mainte ressemblance, outre l'emploi commun de *ἐπιτιμᾶν* et de *φύμωσθαι*. Les paroles des assistants stupéfaits *τίς ἄρα οὗτός ἐστιν;* (4⁴¹) rappellent assez l'exclamation : *τί ἐστὶν τοῦτο* (1²⁷). Dans ce qui suit de part et d'autre, l'analogie des récits se poursuit. « Il commande aux esprits impurs et ceux-ci lui obéissent » : *ὑπακούουσιν αὐτῷ*, disaient les Capharnaïtes (1^{27 b}). Jésus vient de commander aux vents et à la mer : *καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ*, constatent les disciples étonnés (4⁴¹). Les coïncidences sont trop multiples : afin de mieux dégager la leçon, qui consistait, pour lui, dans la puissance surnaturelle du Maître, Marc aura modelé le récit de la tempête d'après un schème tout trouvé.

1. J. Weiss, *d. ä. Ev.* 185.

§ XVII. -- Le possédé de Gérasa (§ 1-21)

La conjecture émise à la fin du paragraphe précédent paraît d'autant mieux fondée que le récit de Gérasa présente une utilisation nouvelle de la première scène d'exorcisme, (1²³⁻²⁹)⁽¹⁾. Les versets § 6.7.8. semblent une interpolation du rédacteur. Le verset 6 n'a pour but que de préparer immédiatement le suivant. C'est une redite de la rencontre de Jésus avec le possédé (§ 2), une addition descriptive ⁽²⁾ à détails peu vraisemblables. Elle suppose que le malade a reconnu de loin Jésus, comme s'il était déjà venu. Le verset 7 fait écho au cri du possédé de Capharnaüm (1²⁴) : la première moitié de l'exclamation est presque identique : la seconde exprime, de part et d'autre, la même crainte devant la puissance de Jésus. Le verset suivant, § 8, fait l'effet d'une explication en retard, queue d'une insertion mal venue. Le dialogue transmis au rédacteur ne paraît commencer qu'ensuite. Il fait comme double emploi, dans l'état actuel du texte, avec l'interpolation qui précède. La question de Jésus (§ 9) et les pourparlers qui aboutissent à la possession des pourceaux (§ 10-13), ne viennent plus à leur place naturelle après l'exorcisme impérieux de § 8 : il y a, entre les versets 7 et 8, et la suite de l'histoire, une solution de continuité et une différence de ton, qui confirment bien le caractère rédactionnel du verset 7, imité de 1²⁴.

On peut noter que Jésus n'impose pas silence au possédé. Il l'envoie même publier sa guérison auprès des Geraséniens (§ 19). Le contraste est absolu, entre cette attitude du Maître dans la Décapole, peuplée de payens, et l'impossible secret qu'il va prétendre imposer, parmi les Juifs, sur la résurrection d'une morte (§ 43).

§ XVIII. — Foi et incrédulité (§ 21-67)

Si l'on cherche par où se rapprochent la visite à Nazareth et la résurrection de la fille de Jaïre, c'est peut-être (?) sous ce point de vue : foi et incrédulité. Les compatriotes de Jésus se montrant sceptiques, les guérisons deviennent impossibles,

1. Cf. déjà : 1^{35b} et 3^{11,12}, outre 4³⁹ et 11.

2. Cf. 4⁷. (αὐψαξ), 1^{35b}, 3⁵, 3¹⁰⁻¹³.

(6³). Mais que le chef de la synagogue ait seulement confiance, sa fille vivra, (§ 36). Tandis que Jésus se rend au chevet de la morte, la foi d'une femme lui arrache, comme subrepticement, la guérison d'un mal incurable (§ 25-35).

Pour lui donner plus de valeur instructive, Marc n'est pas sans avoir enjolivé cette scène de l'hémorroïsse. Dans la description de son état, n'a-t-il pas, à défaut d'insertion plus ample, ajouté au moins ce petit membre de phrase, qui est bien dans sa manière : ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρόν ἐλθοῦσα (§ 26) ? (1) La démarche de la malade devient l'objet d'une explication psychologique qui pourrait n'être qu'adventice. Elle est introduite de la même façon que le verset § 8, dont le caractère postérieur a été reconnu. Comme l'insertion de 2^s b-10b, comme les transpositions observées en 3⁴ et en 3²³ b, elle sert à dégager le motif de la leçon, c'est-à-dire ici la foi. Rédactionnelle doit être encore la parenthèse ἐπιγνοῦς... (§ 30). Jésus ne se retourne pas parce qu'il a senti qu'on le touchait, mais à raison de la conscience intime qu'une force lui a échappé. C'est la même théorie, comme mécanique, du miracle, qu'on retrouve en 3¹⁰ § 28 6⁵⁶ fin, (2) c'est-à-dire en tous endroits suspects d'être simplement marciens. La remarque des disciples (§ 31) est dans la dépendance de cette conception nouvelle, qu'elle souligne. Ce qu'il y a de curieux, c'est qu'une théorie si matérialiste serve précisément ici à mettre en lumière la valeur d'une disposition morale : l'efficacité, — magique, il est vrai, — de la foi.

Le jeu de scène de § 32 est commandé par les retouches précédentes. On y retrouve ce regard circulaire du maître, qui appartient aux notations courantes de l'Évangéliste (3). Il est possible que la main de Marc s'accuse encore dans l'expression pléonastique φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα (§ 33), voire dans la confirmation superflue de la guérison opérée : καὶ ἔσθι. ὑγιής. κ. τ. λ. (§ 34 fin) (4).

Il ne s'agit pas en ce travail, de ramener la résurrection de la fille de Jaïre aux proportions d'une scène historique. Il faudrait seulement distinguer les retouches du dernier ré-

1. Cf. 2²² 3^{26, 29}.

2. Holtzm. *Syn.* 133.

3. Cf. 3⁴¹, 9², 19²³, 11¹¹.

4. J. Weiss. *d. d. Ev.* 196 n. 1.

dacteur. Mais ne sont-elles pas indiscernables, à part l'ordre systématique de celer un prodige, qui sera forcément connu ⁽¹⁾ ?

En ce qui concerne la visite du Christ à Nazareth (6¹⁻¹⁷), Me n'a pas inventé le fond du récit, ni les paroles du verset 6³. En revanche, les premiers mots des auditeurs du Christ (6²) ne sont pas les mieux garantis. Ils rappellent fort les exclamations admiratives, et suspectes, de la première scène de prédication (1²⁷) et de la tempête apaisée (4⁴¹). Ils sont ici d'autant moins en place qu'en dépit de l'expression αἱ δυνάμεις τοιαῦται, l'auditoire n'a pas vu les miracles de Jésus. C'est un singulier éloge du Maître, dans la bouche de gens si incrédules que la vertu thaumaturgique restera, devant eux, engourdie, (6⁵⁻⁶).

Mais si ces paroles, (6²), sont peu vraisemblables de la part des nazaréens, elles acquièrent une vérité supérieure dans l'hypothèse, émise plus haut, du symbolisme de ce morceau ⁽²⁾. En résumant les preuves que Jésus a données aux Juifs de sa mission, elles soulignent le caractère inexcusable de leur incrédulité. C'est cet achoppement de tout le peuple que figure le scandale des auditeurs nazaréens (6³⁻⁶¹).

§ XIX. — Mission des disciples (6⁷⁻¹⁴)

Jésus se mit à envoyer des disciples, (6⁷). Il continuera plus tard, les évangélistes et apôtres de tous les temps étant censés tenir de lui leur mission. Encore ne faut-il nullement soupçonner dans l'expression elle-même : ῥῥῥατο, une allusion qui n'y est point ⁽³⁾. Ce n'est pas dans ce mot sans importance qu'il faut chercher confirmation à la conjecture d'après laquelle cet épisode serait en contraste voulu avec le rejet du Christ par les siens. Pour n'être point étayée par une allusion formelle du rédacteur, l'hypothèse n'en reste pas moins plausible. Il omet soigneusement ce qui pourrait

1. Wrede, *Messiasgeh.* 48 s.

2. Le fait est rapporté comme historique, mais son rédacteur désire qu'on regarde plus loin que l'histoire, qu'on pénètre le symbole. Il en va de même pour maint autre récit, non seulement de Jean, ou de Luc, mais du 2^d évangile même, par exemple pour la double scène de la multiplication des pains. On a déjà vu l'application de ce procédé v. g. en 3¹², (*Supra* 232 s.) et en 4^{1.35} (*Supra* 242, 254).

3. « Il se mit à », voilà tout son sens, cf. v. g. 4¹, 12¹, 14^{19.34.68.71}.

contrarier cette combinaison ou, du moins contredire à l'interprétation universaliste du morceau. Ainsi élimine-t-il du discours de mission cette recommandation que devait présenter la source : εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθῃτε, κ. τ. λ. ⁽¹⁾ On devait y lire aussi l'ordre d'annoncer l'imminence du royaume de Dieu, ⁽²⁾ à en juger par l'accord de Mt. 10⁷ et de L. 8⁹. Marc atténue, ici encore, ce qui semblerait indiquer une Parousie trop prochaine. Il se contente de cette indication : « Ils prêchèrent pénitence. » (6¹²). Alors que la leçon primitive refusait aux apôtres en voyage et bâton et même chaussures ⁽³⁾, Marc veut bien les leur accorder (6⁹⁻¹⁰). Si la mission des disciples figurait l'ensemble de la prédication future, force était de tempérer des recommandations austères qui pouvaient s'appliquer, à la lettre, seulement dans la tournée d'essai ⁽⁴⁾.

§ XX. — Hérode et Jean-Baptiste (6¹⁴⁻³⁰)

Cette péricope sert à combler le vide, ou plus exactement à occuper le lecteur, entre le récit du départ des disciples et celui de leur retour. Elle est fort mal soudée aux versets qui précèdent, (6^{12 s.}), puisqu'il n'y s'agit pas des actes de Jésus, mais de ceux des disciples ⁽⁵⁾. Presque aucune place ne pouvait être plus malheureuse que celle-là. Le rédacteur essaie de justifier son début : ἤκουσεν (6¹⁴), par une référence générale à la renommée de Jésus : φανερόν γάρ... On a déjà vu plusieurs remaniements se trahir à ces sortes de surcharges ⁽⁶⁾. Marc trouvait, sans doute, dans une source écrite, après des récits de guérison, qu'entendant parler des miracles de Jésus, Hérode se serait écrié : « C'est Jean-Baptiste ressuscité. Voilà pourquoi il fait tant de prodiges, » (6^{16, 14 fin}). Ce dire du tétrarque est anticipé dès 6¹³ et placé dans la bouche du peuple. Suivent d'autres opinions anonymes, relatives à Jésus. Elles sont empruntées par avance à la scène de Césarée, (8²⁸).

1. Mt. 10⁵.

2. Harnack, *Sprüche* 92.

3. Mt. 10¹⁰, L. 9³, 10⁴; Harn. *ib.* 93.

4. Ainsi fit souvent l'Eglise elle-même pour adapter à une société durable des instructions qui ne visaient d'abord qu'un monde en instance de dissolution.

5. Wellhausen, *Mc.* 48.

6. V. g. 5⁸, 5²⁸.

La simple indication primitive, (6¹⁶), arrive à présent en redite. Mais l'évangéliste a préparé de la sorte le récit de la confession (8²⁸)⁽¹⁾.

La mention du supplice de Jean (6¹⁶) sert à un retour en arrière. Au souvenir du Baptiste s'accroche donc assez gauchement une légende sur sa mort.

§ XXI. — Nouvelle retraite de Jésus (6³⁰⁻³³)

Il est probable qu'avant la rédaction de Marc, la retraite de Jésus était en connexion immédiate avec l'éveil de l'attention d'Hérode sur le Christ. Elle est aujourd'hui motivée par le désir prêté au Maître, de faire reposer, à leur retour, les missionnaires fatigués, (6³¹). Marc, qui fait fuir si volontiers Jésus devant l'empressement des foules, ne veut pas qu'il paraisse céder à la peur.

En réalité, Jésus s'est probablement écarté de la Galilée pour échapper aux prises du tétrarque⁽²⁾. Il fallait vivre jusqu'à la Pâque. Alors le Messie pourrait proposer sa mission, dans Jérusalem, devant le peuple assemblé pour la fête.

§ XXII. — Les multiplications de pains (6³⁴⁻³⁵, 8¹⁻²²)

On ne peut séparer de l'étude des deux multiplications de pains, celle des morceaux qui s'y rattachent et où le rédacteur s'y réfère. Ainsi doit-on prendre la marche sur les eaux, (6⁴⁵⁻⁵³), avec la première multiplication de pains (6³⁴⁻³⁵), et joindre à la seconde (8¹⁻¹¹), outre la demande d'un signe (8¹¹⁻¹³), le propos sur le levain, (8¹³⁻²²).

Marc a trouvé déjà rédigées, dans la source des récits, les deux multiplications de pains. En ce qui concerne la première, on le constate d'autant mieux qu'elle conserve encore la trace d'une conception très ancienne : celle où la pitié de Jésus pour le peuple sans pasteur se traduisait d'abord par le don de l'enseignement, (6³⁴), et où la scène proprement dite de la multiplication de pains, décrite sous l'influence des souvenirs de l'Ancien Testament⁽³⁾ et du repas eucharistique, n'était

1. J. Weiss, *d. d. Ev.* 200.

2. Wellhausen, *Einl.* 48, *Mc.* 50 ; cf. L. 13³¹⁻³⁴.

3. Spécialement : 2 Rois 4¹²⁻¹³. — Pour ce rapprochement d'idées entre

peut-être que le symbole d'une pâture plus spirituelle. Dans le doublet, les deux plans sont déjà mêlés: la compassion de Jésus pour la foule se rapporte, dès le premier instant, à leur jeûne matériel (8^{2.3}). Il est douteux que Marc eût répété le récit s'il ne l'avait trouvé deux fois dans une seule et même source. L'identification des doublets était trop facile à faire pour que, sans cela, il s'en abstint.

Il est vrai qu'il a placé la première scène parmi les Juifs, et la seconde chez les payens.⁽¹⁾ Mais il n'eût pas opéré, de lui-même, un pareil dédoublement s'il n'avait rencontré relation double⁽²⁾. Au cas où Mc, aurait trouvé les deux multiplications dans des sources différentes, il eût probablement réservé la plus nombreuse pour la seconde, non pas pour ménager une progression banale, mais à raison du symbolisme qui plaçait, en terre de payens, ce second repas merveilleux. Marc paraîtrait donc avoir lu les deux récits en un document unique et dans l'ordre respectif où il les a rapportés.

Il les a pris pour historiques et pour symboliques à la fois. Pour historiques, car après la marche de Jésus sur les eaux, voulant justifier l'étonnement des disciples, il ajoute ce commentaire: οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη (6⁵²). Il semble supposer que les disciples auraient dû comprendre, à la puissance déployée dans la 1^{re} multiplication des pains, que Jésus n'était pas tenu par les lois de la nature. Il fallait de l'aveuglement pour être surpris de quoi que ce fût après un prodige pareil. Il se réfère donc à cette scène comme à un miracle matériel, au sens le plus précis du mot.

Quand les disciples s'imaginent que Jésus les a repris de n'emporter avec eux qu'un seul pain (8¹⁴⁻¹⁷), le Maître leur fait une longue leçon: il insiste d'abord sur leur inintelligence et leur aveuglement. Ce reproche, est développé par Marc (8^{17 fin, 18}), toujours attentif à souligner l'insuffisance des apôtres galiléens. Ne va-t-il pas jusqu'à leur appliquer des paroles rappelant étrangement celles qui caractérisaient naguère

l'enseignement et l'eucharistie, cf. Jn. VI tout entier (v. g. v. 35), et, dans la Didachè cette prière eucharistique, *περὶ... τοῦ κλάσματος: Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου* (IX. 3.)

1. Cf. 7³¹.

2. J. Weiss, *d. ä. Ev.* 218 s.

l'aveuglement du peuple endurci (8¹⁸ cf 4¹²). Le reproche attribué à Jésus, dans sa forme antérieure ¹⁾ tendait peut-être uniquement à indiquer le sens tout spirituel de ces mots de pain, de levain, du levain dans ce passage, comme du pain dans le repas des foules. A cette suggestion de symbolisme, Mc. a ajouté un commentaire nouveau, une récapitulation formelle des deux multiplications merveilleuses, avec le chiffre des convives et celui des corbeilles de restes. C'est comme s'il voulait dire : « Vous vous inquiétez de n'avoir pris qu'un pain, quand vous en avez vu quelques-uns suffire pour de si nombreux convives ! » Il semble donc bien insister sur la matérialité de ces miracles.

Mais, outre leur réalité grossière, il voit dans les multiplications de pains un symbole eucharistique. Ce n'est pas hasard si les gestes de Jésus sont les mêmes qu'à la dernière cène : de part et d'autre, succession identique des verbes λαμβάνειν, εὐλογεῖν, κλάειν (κατακλάειν), et διδόναι (14²² 6⁴¹). Le second récit présente une série équivalente, λαβών... εὐχαριστήσας ²⁾ ἔκλασεν καὶ ἐδίδού (8⁶). S'il est très possible que cette ressemblance remonte au delà du texte de Marc, il reste difficile qu'il ne l'ait point aperçue.

Après la seconde multiplication des pains, les Pharisiens demandent au Maître un signe du ciel, et Jésus répond que cette génération n'en obtiendra point (8¹¹⁻¹³). On peut admettre que cette suite est antérieure au second évangile, qu'elle date d'un temps où l'on ne voyait pas encore un miracle matériel dans ce qui a été conçu plus tard comme une multiplication de pains historique. ³⁾ De cette intelligence primitive des récits dépendait également l'anecdote qui fait suite à la demande de signe (8¹³⁻²²). Elle a peut-être été formée autour d'un dire de Jésus relatif au levain des Pharisiens ⁴⁾.

Marc l'a gardée en la suite où il la trouvait, non pas, comme on l'a vu, sans l'avoir développée. Il y a récapitulé les deux multiplications de pains. C'était introduire une référence à la matérialité de ces récits, dans un passage qui visait probablement, au contraire, à faire valoir leur caractère purement symbolique. Mais en dépit de cette superposition d'une vue

1. Cf. 8^{17a} et ²¹. — 2. C'est le terme de Mc 14²³.

3. Cf. Holtzm, *Syn.* 146.

4. Cf. L. 12¹.

nouvelle à une conception ancienne, il est à croire que le rédacteur n'a pas été sans comprendre, et sans vouloir laisser entendre, qu'il restait place, en cette anecdote, aux suggestions symboliques. Autrement, aurait-il insisté avec tant d'énergie et de solennité sur l'aveuglement des disciples ? Aaurait-il répété à deux reprises : « Vous ne comprenez pas encore ? » (8^{17.21}). Il fait évidemment allusion à quelque chose de mystérieux.

Il allie donc les deux interprétations, la matérielle et la spirituelle. La matérielle : si les disciples se préoccupent de n'avoir qu'un pain, ils avaient bien tort, car Jésus n'était guère empêché pour nourrir des milliers d'hommes (8^{19.20}). La spirituelle : si les disciples avaient compris ce que figuraient les multiplications, d'ailleurs historiques, des pains, ils auraient dû saisir qu'en parlant du levain des Pharisiens, Jésus prenait occasion, sans doute, de la question de vivres qui inquiétait ses apôtres, mais n'en prenait qu'occasion pour signifier un levain métaphorique (8^{17.18}), tout comme les pains distribués dans le désert avaient été, pour lui, occasion de représenter, d'avance, le repas eucharistique.

Sans doute, le mélange de ces deux exégèses, littérale et figurée, ne se fait pas sans créer de grandes difficultés au lecteur non initié. Mais le texte de Marc n'était-il pas destiné au commentateur vivant, averti, des communautés chrétiennes ? Il semble que, pour obtenir une clarté superficielle, on ne ferait que tronquer sa pensée en lui attribuant, tant dans les multiplications de pains que dans le passage sur le levain, simplement une conception historique ou simplement des vues symboliques : il avait les deux à la fois.

§ XXIII. — Affluence à Gennésareth (6⁵³⁻⁷¹)

Jésus voulait se rendre à Bethsaïda, (6⁴⁵). Poussée peut-être par la tempête, ou gênée simplement par le vent contraire (6⁴⁸), la barque aborde à Gennésareth. Cette donnée peut remonter à la source de Marc. Il est seulement à soupçonner d'avoir enjolivé la fin de la scène.

Il ramène dans cette description d'affluence et de miracles le trait déjà rencontré dans la guérison de l'hémorroïsse (5²⁹). On ne demandait à Jésus que de laisser toucher la frange

de son manteau, et tous ceux qui la touchaient, étaient délivrés de leur mal (6^{56 b}). De part et d'autre, mêmes expressions, s'il est probable que le mot *ῥάσπεδον*, présent à la fois en Mt. 9²⁰ et en L. 8^{44'}, dans le récit parallèle à celui de Marc 5²⁷, appartenait primitivement, dès cet endroit, au texte du 2^d évangile. En tout cas, de part et d'autre, la guérison est désignée de même : *σωθήσομαι* (5²⁸), *ἐσφύζοιτο* (6^{56 b}). En dehors de ces deux endroits, cette expression ne se trouve appliquée, dans Marc, à des guérisons, qu'en 5³³, c'est-à-dire dans le contexte immédiat de l'histoire de l'hémorroïsse, et en 10³², qui paraît reproduire une parole empruntée à la même scène (5^{34 a}).

§ XXIV. — Discours sur le pur et l'impur (7¹⁻²⁴)

Rien ne nous garantit que cette scène se soit passée dans les circonstances où Marc la rapporte. Il est probable néanmoins qu'elle eut lieu en Galilée, comme semble l'indiquer cette donnée, vraisemblablement ancienne, que les scribes venaient de Jérusalem, (7¹). Marc aura placé ce morceau entre les multiplications de pains, à raison d'un certain spiritualisme commun. Les disciples ne devaient pas s'arrêter au sens uniquement matériel des repas miraculeux, de même qu'ils ne devaient pas s'arrêter à la superficialité des observations et des jugements pharisaïques, dans leur appréciation du pur et de l'impur.

Ecrivant pour des lecteurs peu au courant des mœurs palestiniennes, Marc explique ce que sont des mains « communes », et les ablutions des Juifs. Il en résulte deux parenthèses, la première toute brève, mais la seconde formant anacoluthie et démesurée, avec cette abondance verbale, cette incontinence de bouts de phrases peu ordonnés, qui sont un des indices du tempéramment exubérant et fruste de l'évangéliste.

Aux versets 5 à 9, qui lui étaient transmis, a-t-il ajouté le second exemple de morale pharisaïque 7⁹⁻¹⁴? Ce morceau arrive en surcharge du premier. Le verset 9 n'est qu'une reprise du précédent, 13 répète et généralise l'idée dominante de la leçon. Si le contenu, (7^{10 à 13} ou à 13^b) est traditionnel, la place est plus récente, et l'insertion doit revenir à Marc. Sans en avoir le monopole, il a, du moins, le courant usage de ces soudures

primitives : καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ⁽¹⁾, de ces reprises avec les mêmes mots : καλῶς (7⁹. cf. 7⁶), τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ... τὴν παράδοσιν (cf. 7⁸.) ⁽²⁾, de ces insistances matérielles sur la morale d'une péricope ⁽³⁾ : ce qui souligne, ici, ce n'est pas seulement l'insertion du second exemple, mais la triple répétition du même motif (7^{8.9.13}), que vient prolonger encore l'*et cetera* final.

On serait tenté de voir, au premier abord, une différence de date et de main entre la déclaration publique, des versets 7¹⁴⁻¹⁷, et l'explication ésotérique, des versets 17 à 24. En 7¹⁴, Jésus appelle à lui le peuple et l'invite à comprendre : il lui donne sans ambages une leçon bien adaptée à la circonstance. Ce passage n'est-il pas évidemment plus ancien que le suivant, où l'on suppose nécessaire d'expliquer, comme une « parabole », des principes pourtant si clairs ?

A raisonner de la sorte, on court risque d'être victime d'une illusion d'optique. La rédaction est plus largement marcienne et, en même temps, plus compliquée qu'elle n'apparaît d'abord. La déclaration de Jésus, contenue dans le verset 7^{15 a} est, sans doute, traditionnelle. Il est probable qu'elle était suivie d'une brève explication 7¹⁹, hardie et simple, lucide et péremptoire, comme les vrais mots de Jésus ⁽⁴⁾. Indépendamment de ses caractères intrinsèques, qui pourraient, en l'espèce, laisser des doutes, on reconnaît son authenticité à diverses autres raisons.

Aurait-on prêté au Maître, s'il ne les avait employées, des expressions d'une si franche et si saine vulgarité ⁽⁵⁾ ? Si toute la première partie du verset (7¹⁹) avait été de la même main que le reste du passage (7¹⁷⁻²⁴), la trouverait-on accolée d'une parenthèse en surcharge, comme est le petit membre de phrase καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα ⁽⁶⁾. Ceux qui tien-

1. Cf. 2²⁷, 4^{21.24.30} 9¹.

2. Cf. 6¹⁴ et 6¹⁶, 14⁵⁶ et 14⁵⁷.

3. Cf. 2⁹, 3^{1.30} et les autres exemples fournis par le discours des paraboles, la guérison de l'hémorroïsse, le partage sur le levain etc.

4. V. g. 2^{19.27}, 3³⁵, 7²⁷ (moins πρώτον), 10^{9.18.23}, 11¹⁷, 12^{17.25.27.37}.

5. Jülicher, *Gleichn.* II, 67.

6. Les exemples ne manquent pas de l'indépendance de *cas* d'un participe : cf. Mc 6⁸, L. 23⁴⁷, Act. 15²³, 19³⁴, 24⁵ etc... Ce n'est donc pas le manque d'accord avec ἀπεδρῶνα qui empêcherait péremptoirement de rattacher à ce mot καθαρίζων ou prouverait que l'expression ἅφ. καθ. est traduite du sémitique (A. Meyer, *Jesu Mutterspr.* 84, n. 2. Mais il semble plus naturel, pour le sens autant que pour la grammaire, d'y voir une apposition lointaine au sujet contenu dans λέγει (7¹⁹). Origène, *Comment. in Mt.* XI, 494 c. Chrysostôme, *Homil. in Matth.* 51. 13. Nestle, *Theol. Stud. Würtemb.* 1889, I. 79 s. ;

draient à considérer καθαρίζων comme une opposition, sans accord, à l'accusatif ἀφεδρώνα⁽¹⁾ ne pourront reconnaître dans ἔλεγεν δέ (7²⁰) la confirmation que καθαρίζων ouvre une parenthèse; ils y verront du moins l'indice d'une reprise: elle est moins explicable si le morceau vient tout entier d'une seule main, que si le verset 49⁽²⁾ est, dans une trame plus récente, un élément plus ancien.

On reconnaît donc comme dires de Jésus 7^{15a} et même 7¹⁹ jusqu'à καθαρίζων. Mc. rencontrant ces éléments, a voulu les mettre en valeur. Il a créé une double mise en scène (7¹⁴, 7¹⁷). Séparés, partagés entre la déclaration au peuple et l'explication aux disciples, les deux fragments de sentence (7^{13a}, 7¹⁹) allaient mieux ressortir dans leurs cadres contrastés. Devant la foule, Jésus énoncera le principe, auquel l'évangéliste trouve l'accent d'une énigme. Il pourra bien appeler à lui tout le peuple et le provoquer à comprendre (7¹⁴): une « parabole » (7¹⁷) ne se devine point. Aux intimes, à huis clos, il élucidera le mystère (7¹⁷). C'est une application de la théorie sur les paraboles, (4^{11.25.33.34}). Ἀκούσατε καὶ σύνετε (7¹⁴), semble faire écho à καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν (4³³), entendu comme a dû l'entendre le rédacteur qui ajoutait: γῶρ' ὁὖν δὲ παροβολῆς... (4³⁴ cf 7¹⁷). L'appel à la foule est d'autant moins un indice de l'authenticité de la mise en scène que le geste exprimé par ce verbe προσκαλεῖσθαι⁽³⁾ est, — tel περιβλεψάμενος — un pur artifice de style et comme un des ties marciens⁽⁴⁾.

Jülicher, *Gleichn.* II. 58 s.; Blass, *Textkrit. Bemerk.* 63 s. Pour le sens de καθαρίζειν dans cette interprétation cf. Actes 10¹⁵: ὁ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν; σὺ μὴ κοίνου. — Si le participe se rapportait à ἀφεδρώνα, il faudrait que l'orateur se référât à l'idée déjà médicale du tri, opéré dans les aliments par l'organisme, qui s'en assimile une partie, et en élimine une autre. Mais outre que cette solution n'eût pas été très intelligible aux auditeurs, elle n'est pas favorisée par le texte, qui donne au sujet de ἐκπορεύεται ni plus ni moins d'ampleur qu'au sujet de εἰσπορεύεται: de part et d'autre il s'agit également de « tout ce qui entre du dehors » (Jülicher *ib.*) — Loisy tient καθαρίζων... pour une glose postérieure à la rédaction marcienne, et que Mt. n'a pas connue (*Syn.* I. 963).

1. V. g. Knabenbauer, *Comm. in ev. Mci.* 492; Rose, *Marc.* 67. A Meyer, *Jesu Mutterspr.* 84 s. Il fait à ce propos une remarque intéressante. Je traduis: « C'est aussi un enseignement des rabbins que *in latrina* il n'y a plus rien de lévitiquement impur. » Mais c'est supposer que Jésus s'est replacé, et par un raffinement, sur ce terrain de pureté légale dont précisément il s'écarte.

2. 7^{19a.b} ou 19^{a.b.c}.

3. Outre ce passage cf. 3^{13.23}, 6⁷, 8^{1.34}, 10⁴², 12⁴³.

4. Wendling, *Urm.* 7; Jülicher, *Gleichn.* II. 55. — Sur ces clichés de Marc cf. J. Weiss, *d. alt. Ev.* 409-419.

L'explication originale (7¹⁹) devait suivre immédiatement la sentence qu'elle commentait (7^{15 a}). 7^{15 b} aurait été formé par le rédacteur en parallélisme avec la première moitié du verset, pour rendre la parabole plus complète, plus digne d'être opposée, comme un tout, à l'explication développée. On a déjà eu occasion de remarquer, combien Mc. aime à reprendre et compléter ainsi, sous forme positive, introduite par ἀλλὰ, une pensée exprimée d'abord négativement⁽¹⁾.

Jésus rentre dans une maison. Le voilà délivré de la foule. C'est alors que les disciples l'interrogent sur la « parabole » (7¹⁷)⁽²⁾. A peine est-ce un jeu de scène. C'est plutôt simple machinisme classé. On trouve là comme un substitut marcier pour l'ἐκκύκλημα du théâtre grec, qui révélait au spectateur la partie secrète de l'action, ce qui se passait derrière les murs, dans l'intérieur même des palais.

Marc profite de l'interrogation des disciples pour signaler, une fois de plus, l'ignorance incompréhensible des apôtres Galiléens. A eux, pourtant, avait été fait le don du mystère, (4¹¹). Jésus pouvait donc s'étonner qu'eux *non plus* ne comprissent pas, (7^{18 a}). Marc répète alors la déclaration authentique de Jésus, en l'accompagnant, cette fois, de l'explication originale : 7^{18 b, 19}. Il se contente de dégager, d'exagérer la portée de la leçon. Καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα (7¹⁹) paraît être une glose du rédacteur, se rapportant au sujet de la phrase. Mais Jésus, en réalité, ne tirait point ces conséquences. Il se plaçait sur le terrain moral, non sur le terrain rituel. Il ne songeait point à décréter l'abolition des vieilles observances, relatives à la pureté des mets. Le commentaire du rédacteur dépasse donc la circonstance, et l'horizon réel du Maître, pour accommoder, de bonne foi, son dire, aux préoccupations d'un âge postérieur. Puis il complète l'explication de la soi-disant parabole, avec l'abondance verbale⁽³⁾ et les ressassements⁽⁴⁾ marciens.

1. Cf. 2^{22 b}, 3^{26 fin}, 3²⁹, 5^{26 fin}.

2. Cf. 4¹⁰, 9²⁵, 10¹⁰.

3. 7²¹, 22

4. 7²³ reprend 7²¹, lequel reprenait 7^{15 b}, simple complément déjà de 7^{15 a}.

§ XXV. — La chananéenne (7²¹⁻³¹)

Marc veut donner l'impression que le départ de Jésus pour les confins de Tyr suivit immédiatement son explication sur la véritable pureté, avec les Pharisiens, et l'abrogation qu'il était censé faire, (7¹⁹ fin), de la loi rituelle des mets. Le Maître ne voulait pas prêcher en territoire payen, et Marc est bien forcé de se conformer à l'indication de la source. Il a soin, du moins, de noter l'origine syrophénicienne, (7²⁶), de la suppliante exaucée.

Le ton primitif de l'histoire était particulariste, assez dur même pour les Gentils. Mc. l'adoucit en ne montrant, dans ce particularisme, qu'une première étape de la diffusion évangélique. De là, cette correction ⁽¹⁾ : ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα (7^{27a}) : paroles peu vraisemblables dans la circonstance historique dont πρῶτον déborde le cadre, réflexion allégorisante où les Juifs sont assimilés aux enfants, et les Gentils aux chiens. Il est donc facile de reconnaître là une adaptation marcienne, sans considérer néanmoins l'ensemble du récit de Mt. 15²¹⁻²⁹, comme antérieur, dans sa forme actuelle, à la narration du 2^d évangéliste ⁽²⁾.

§ XXVI. — Le sourd de la décapole (7^{31-8¹}) et l'aveugle de Bethsaïda (8²²⁻²⁷)

On peut rapprocher ici ces deux histoires analogues. Des morceaux qui s'intercalent entre les multiplications de pains, ce sont les seuls dont il n'ait point encore été question.

Ces deux guérisons paraissent, je ne dis pas trop circonscrites, mais trop réalistes et trop laborieuses pour être attribuées à l'invention d'un rédacteur ³. Elles avaient plutôt de quoi choquer, et tel est, sans doute, le motif de leur omission dans les autres Synoptiques.

Il est probable qu'on entend l'évangéliste, plus que la source, dans le verset final de la première de ces deux scènes : καὶ ὑπερπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο ⁽⁴⁾ κ. τ. λ. Les paroles qui suivent

1. Jülicher, *Gleichn.* II. 258; Schmiedel, *Cheyne*, II. 1744; J. Weiss, *d. ä. Ev.* 84.225. — Cf. *Romains* 1¹⁶ : δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι.

2. *Supra*, 69-72.

3. Schmiedel, *Cheyne* II, 1881, les tient toutes les deux en suspicion. Voir *Supra*, 58 et n. 1.

4. Cf. 1²², 6², 7³⁷, 10²⁶, 11¹⁸.

généralisent l'exemple particulier qui vient d'être donné de la puissance bienfaisante du thaumaturge. Elles expriment, autant que l'impression des assistants, l'expérience globale des communautés. L'indice en est visible dans le parfait $\pi\epsilon\pi\acute{o}\lambda\eta\chi\epsilon\nu$, juxtaposé au présent $\pi\acute{o}\lambda\epsilon\tilde{\iota}$: « Il a tout bien fait, et il fait entendre les sourds et parler les muets ⁽¹⁾ (7³⁷). C'est, — mais de portée plus vaste seulement, — une conclusion analogue à celle qu'on lit en 1²⁷ 2¹² 5²⁰. 42.b 6³. 51. Comme en 1²⁷, les expressions attribuées aux assistants ont chance d'être rédactionnelles.

§ XXVII. — La confession de Césarée (8^{27-9¹¹})

C'est le point central de l'histoire publique de Jésus. C'est aussi le point central de cette sorte de catéchèse qu'est l'évangile Marcien. Jusque là, le lecteur a dû accumuler, sur la puissance de Jésus et la nouveauté de son enseignement ⁽¹⁾, les impressions qui vont trouver leur formule dans le cri de Simon Pierre : « Tu es le Messie » (8²⁹). Mais Jésus est un Christ caché, un Christ en rupture avec son peuple. C'est ce que toute la première partie de l'évangile a fait ressortir. Ce sera donc un Christ souffrant, marchant à l'insuccès inévitable pour parvenir, au delà seulement de la Croix, à la gloire. Voilà le thème principal de la seconde moitié du livre.

La leçon essentielle a été suffisamment inculquée : Jésus est le Christ. La première objection, qui consistait dans l'incrédulité des Juifs, a été hardiment réfutée : leur aveuglement s'est trouvé érigé en théorie ; il a été présenté comme l'accomplissement d'un plan divin, dont Jésus se serait fait le conscient auxiliaire. Il s'agit maintenant de compléter la première leçon par une seconde : le Christ doit être un Christ souffrant. Pour aplanir le scandale du Calvaire, on transformera, là aussi, le fait en but, la Passion infligée par les hommes en une nécessité décrétée par Dieu, la croix, d'un mot, en un aboutissement providentiel et prévu, sinon encore, comme dans le 4^e évangile ⁽²⁾, en un triomphe.

Ce n'était pas à ce triomphe là que s'était attendu Jésus. Si

1. Cf. 1²⁷, 6².

2. Jn 13³¹, 17¹.

le Maître se fit peu à peu à l'idée d'une crise douloureuse, il eut toujours devant les yeux, et bien autrement certaine⁽¹⁾, la perspective prochaine du royaume. Si l'on dégage des intercalations tendancieuses le récit de la confession, il semble qu'au cri de Pierre, Jésus répondit, peut-être par la défense de publier sa messianité avant qu'il ne soit Christ en exercice, (8³⁰), en tout cas par cette joyeuse annonce « En vérité, je vous le dis : il y en a de ceux qui se tiennent ici présents, qui ne goûteront pas à la mort avant d'avoir vu s'accomplir, avec puissance, l'avènement⁽²⁾ du royaume de Dieu » (9¹). Il est probable même qu'il s'adressait à tous et disait primitivement : « Ceux qui sont ici présents... »⁽³⁾ Mais le retard de la Parousie, la mort d'un certain nombre d'apôtres, amena vite la correction : « Quelques-uns ». Un peu plus tard, les circonstances continuant de dicter l'exégèse, l'imprudente parole du Maître ne sera plus appliquée qu'à Jean⁽⁴⁾. Enfin, à la mort de cet apôtre, il faudra chercher à éluder jusqu'à l'inaccomplissement de ce reste de prophétie⁽⁵⁾. La tendance que l'histoire des textes nous révèle n'a pas cessé de s'exercer. Seul, le besoin de faire cadrer la parole de Jésus (Mc 9¹) avec une théorie relative à son infaillibilité, explique les détorsions infligées par de savants exégètes au sens clair de ce passage⁽⁶⁾.

1. Cf. 14²⁶. — La veille au soir de son supplice, il n'est pas encore sûr que les grandes épreuves soient pour lui inévitables; cf. 14³⁶.

2. C'est bien ce que signifie ἐλθουσῶτα.

3. Loisy, *R. Hist. Rel.* 1906, 446.

4. Jn 21^{23 a}.

5. Jn 21^{23 b}. On sait que ce chapitre est adventice au reste du 4^e évangile.

6. Maldonat en est un exemple d'autant plus intéressant qu'il est connu pour un commentateur intelligent et sincère. Après avoir rapporté l'opinion qui voit dans les paroles de Mc 9¹ une référence au « jugement dernier », il ajoute : « idque videtur esse valde consequens, sed quomodo aliqui qui astabant usque ad diem iudicii morituri non essent, id non satis est consequens. » (*Comm. in 4^e ev.*, col. 388.) Il adopte donc une autre interprétation (*ib.* 389).

Ainsi encore Knabenbauer déclare bien, dans le premier volume de son commentaire sur Mt. (I. 397), que l'expression « *donec veniat filius hominis...* ex synopticis non potest intelligi nisi de secundo Christi adventu. Eo enim sensu constanter apud eos adhibetur in Jesu sermonibus... » Mais faut-il appliquer cette déclaration générale à Mt. 16²⁸, parallèle de notre verset Mc 9¹, le commentateur change d'avis : « Quod hoc loco dicitur *videre Filium hominis venientem*, cum de secundo eius ad iudicium adventu sermo esse non possit, apte... explicatur de aliquo gravi iudicio... Notari oportet, quod modo dictum est, de secundo adventu non posse esse sermonem... de alia manifestatione mentionem fieri necesse est, non solum quia Christus profecto scivit se non brevi post venturum ad iudicium universale, sed etiam quia loquendi modus est alius. » *Ib.* II. 77. Auquel des deux tomes entendre ?

Quant à la clarté de la pensée exprimée en Mt. 9¹, voici ce qu'en pense

A l'annonce de la Parousie, (9¹), répliquait immédiatement l'interrogation des disciples : « Comment les scribes disent ils donc qu'Elie doit venir d'abord ? (9¹¹). Jésus reprenait à son compte cette opinion traditionnelle (9^{12a}), puis faisant allusion à Jean-Baptiste il ajoutait : « Mais je vous dis qu'Elie est déjà venu (9¹³). » (1)

Dans la suite toute naturelle et limpide de ce dialogue ², a été inséré d'abord l'épisode de la transfiguration (9²⁻⁹), puis les prophéties de la Passion (8³¹⁻³⁴ 9^{12b}), avec la leçon de renoncement qui s'y rattache (8³⁴-9¹).

Le récit actuel de la transfiguration présente l'accumulation de divers motifs successifs. Le plus ancien de ces motifs est, sans doute, une vision, où Moïse et Elie encadraient Jésus. Peut-être était-ce d'abord, — telle probablement la pêche miraculeuse de L. 5¹⁻⁸, — une apparition du ressuscité. En la juxtaposant à la confession de Pierre, on en faisait une réponse du ciel à la foi des disciples. Pour que la réponse fût plus solennelle encore, on ajouta au récit, s'il ne les contenait déjà, les paroles dans la nuée (9⁷)⁽³⁾. Le récit était ainsi constitué dès avant Mc ; il était déjà inséré à la place qu'il occupe. Sous cette forme, et quoiqu'il en fût de la vision première à laquelle il avait peut-être dû son origine, il n'avait plus rien qui rappelât la résurrection. Il figurait de façon bien plus générale la dignité messianique ; il soulignait l'autorité de Jésus.

Or Mc n'entend pas la scène ainsi. Il lui communique une signification nouvelle, adventice, à quoi le texte se prête peu. C'est la preuve qu'il n'a fait qu'utiliser un récit préexistant. Il s'agissait de l'harmoniser à un passage consacré à l'annonce de la Passion. Il va traiter cette scène de gloire comme un prélude de la Résurrection. En parlant de résurrection, Jésus parle encore de sa mort, et c'est ce que le rédacteur désire,

un des spécialistes les plus éminents de l'eschatologie. Je traduis : « Que Jésus s'attendit à revenir durant le cours de la même génération (Mt. 10²³, 16^{27f}, Mc 9¹, L. 9^{26f}.) cela est prouvé et rendu indiscutable par les expériences universelles de l'âge apostolique. » R. H. Charles, article *Eschatology*, *Cheyne* II. 1373.

1. Il est possible que 12¹³ seul soit originaire, 12^{12a} n'étant peut-être que la préparation rédactionnelle de l'addition contenue en 12¹³.

2. Loisy, *R. Crit.*, 03. II. 181.

3. Cf. Mc 1¹⁴, Exode, 24¹⁵., 33⁹. — J. Weiss considère aussi 9⁷ comme une addition au récit primitif, mais il l'attribue à l'évangéliste, *d. d. Ev.* 243 s.

(9⁹). On s'en aperçoit à la hâte qu'il a de glisser une nouvelle prophétie des souffrances dans la réponse de Jésus sur la venue d'Elie (9¹²). De ce qu'Elie remettra tout en ordre, d'après la tradition juive⁽¹⁾, il ne faudrait pas conclure que le Messie triomphera sans peine. L'Écriture reste : il doit souffrir jusqu'à une sorte d'anéantissement : καὶ πῶς γέγραπται κ. τ. λ. (9^{12b}). Voilà grâce à quelles additions, assez extérieures d'ailleurs — à la scène déjà bâtie de la transfiguration, ce récit reçoit de Mc une orientation nouvelle.

Reste à montrer que la première prophétie de la Passion, (8^{31s.}), est adventice dans ce contexte. Cela ressort de ce qu'elle en coupe la suite naturelle (8²⁷⁻³¹ 9¹). L'insertion se trahit aussi à ce que la seconde prophétie de la Passion (9³⁰⁻³³), n'en suppose aucune autre avant elle⁽²⁾. Comment les disciples pouvaient-ils être supposés n'y rien comprendre (9³²), si Pierre s'était attiré déjà, pour avoir trop bien compris, la réprimande que l'on sait (8³²⁻³⁴), et si, comme le mentionne expressément 8³², Jésus leur avait parlé à tous ouvertement de l'épreuve qui l'attendait ? Non, ce n'est pas le Christ, qui, lors de la confession de Pierre, a discoursu avec liberté de sa mort et de sa résurrection. C'est l'évangéliste qui, dans sa catéchèse, peut, une fois Jésus salué solennellement du titre de Messie, aborder, sans plus de retard, le scandale de la Passion.

Si quelque timide veut écarter ce cauchemar, il pourra s'appliquer le mot du Christ à Pierre : Tu m'es un obstacle, un adversaire, « un satan ». Tu n'as pas les pensées de Dieu (8^{32s.}). Avant Mc, cet épisode ne se lisait pas là, puisqu'il tient à la première prophétie de la Passion. Se rencontrait-il ailleurs ? On ne pourrait affirmer que non. Mais il demeure possible aussi que le rédacteur l'ait composé dans un but d'enseignement.⁽³⁾

La rebuffade qu'y essuie Pierre n'est pas pour infirmer cette hypothèse. N'est-ce pas Mc qui prête à l'apôtre, dans le récit de la transfiguration, une réflexion inepte : « Faisons trois tentes », (9⁵), et qui souligne, (9⁶), la sottise de cette propo-

1. Cf. Malachie (LXX) 4¹ : ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ.

2. J. Weiss, *d. ä. Ev.* 234.

3. Peut-être se serait-il inspiré d'un récit de la tentation analogue à celui de Mt. et de Luc. (Loisy. *Rev. d'Hist. des Rel.* 1906, 446).

sition. Pierre croyait-il le temps du Royaume arrivé avant que le Christ eût souffert? La suite première des textes favorisait, il est vrai, cette fausse perspective, (8²⁷⁻³¹ 9¹). C'est à y remédier directement que tend l'insertion de la prophétie relative à la Passion. C'est à y remédier encore, discrètement et par allusion, que tend la réflexion prêtée à Pierre dans la scène de la transfiguration.

L'inintelligence des disciples est un des motifs secondaires sur lesquels insiste le rédacteur dans tout le cours de ce récit⁽¹⁾. Après les deux bévues de Pierre (8³², 9⁵), nous voyons les trois disciples privilégiés discuter sur ce que peut bien signifier le mot de résurrection. On ne dirait guère que le Maître leur a octroyé de franches déclarations là-dessus moins de huit jours auparavant (8^{31s.}).

Comme cette seconde partie de l'évangile (8²⁷⁻⁴¹) va être principalement consacrée à l'instruction morale des disciples, la première prophétie de la Passion reçoit une suite toute naturelle dans la leçon d'abnégation des versets 8^{34-9¹}: le disciple doit porter sa croix à la suite de Jésus.

Ce passage n'est pas ici à sa place originale. Jésus appelle à lui une foule qu'on ne soupçonnait pas là. En réalité c'est au cercle élargi des chrétiens que s'adresse le rédacteur. Les deux conseils de renoncement, (Mc 8^{34s.}), se trouvaient dans les Discours. Il y étaient juxtaposés l'un à l'autre: le dire sur le devoir éventuel d'agir comme si on haïssait père et mère, devait les accompagner, ou, plus exactement, les précéder⁽²⁾.

Les deux versets qui suivent, (8^{36,37}), venaient probablement aussi des Discours, comme c'est le cas pour 8³⁸, qui fait écho à 8^{35b} et le précise. Il est fort possible que les mots *τοὺς ἐμοὺς λόγους* y soient purement rédactionnels, ainsi que la mention, tout analogue, de « l'évangile », en 8³⁸. Aux deux endroits, les doublets tirés directement de la source⁽³⁾, témoignent contre ces additions. Le verset 8³⁸ a pu être modifié, en outre, dans le sens d'une mise en scène parousiaque, qui serve de transi-

1. Cf. aussi *Supra*, 4¹³ 5³¹ et surtout 6³², 7¹⁸ 8^{17,18-20}.

2. En dehors des passages Mt. 16^{24s.} L. 9^{23s.}, parallèles à Mc 8^{34s.}, noter l'ordre de ces sentences dans les doublets tirés directement des Discours: Mt. 10³⁷: détachement des parents, 10³⁸: croix à porter, 10³⁹: « qui trouve son âme »; L. 14²⁶ détachement des parents, L. 14^{26b}: haïr son âme, L. 14²⁷: croix à porter.

3. Cf. Mc 8³⁵ avec Mt 10³⁹ L. 17³³ et Mc 8³⁸ avec Mt 10^{32s.} L. 12^{8s.}

tion à 9¹. Kxi ελεγειν trahit néanmoins le caractère postérieur de la juxtaposition de ces deux versets. C'est que, nous l'avons vu plus haut, 9¹ devait faire primitivement suite à la confession de Pierre.

§ XXVIII. — Le jeune épileptique (9¹⁴⁻³⁰)

D'après Loisy⁽¹⁾, c'est Marc « qui rattache artificiellement la guérison de l'épileptique à l'histoire de la transfiguration, expliquant, selon sa typologie, par leur querelle avec les scribes, l'impuissance des disciples à guérir le démoniaque, et les comprenant avec la foule dans l'apostrophe du Sauveur à la « génération incrédule ».

Mais, à prendre la narration comme elle se présente, ce n'est pas la discussion avec les scribes qui cause l'impuissance des exorcistes ; c'est bien plutôt leur impuissance qui paraît être la cause de la discussion. Il semble que le rédacteur n'aurait pas inventé, de lui-même, cette insuffisance des disciples à exorciser. Elle est en contradiction flagrante avec le pouvoir de chasser les esprits que Jésus était censé leur avoir donné (3¹⁵, 6⁷). L'apostrophe à la génération incrédule a pu être empruntée aux Discours, et insérée ici par le rédacteur.

Le concours de la foule en 9²⁵ est bien fait pour surprendre un peu, puisque, dès sa descente de la montagne, Jésus s'est trouvé entouré par le peuple, (9¹⁴⁻¹⁸). Déjà en 19¹⁹ fin, l'ordre d'amener le possédé peut ne pas sembler très clair. N'était-il donc pas présent, à côté de son père, au milieu même des disciples qui cherchaient à le délivrer et de la foule qui faisait cercle ? Ou faut-il supposer qu'en allant à la rencontre de Jésus, on l'avait laissé à l'écart ? La foule, en tout cas, avait suivi ce premier mouvement, (9¹⁵) ce qui rend un peu tardif le concours décrit en 9²⁵. Les obscurités de ces jeux de scène sont dues, sans doute, à des retouches de la rédaction.

Plus facile est l'appréciation de 9²⁸. Jésus se retire dans une maison : une fois là, les disciples lui demandent la raison de leur insuccès. C'est un artifice de Mc⁽²⁾, pour répondre

1. *R. Crit.* 03. II. 181.
2. Cf. 7⁴⁷. 10⁴⁰ sur le modèle de 4⁴⁰.

à la difficulté soulevée par la scène précédente. L'explication, (9²⁹), a ceci de curieux qu'elle ne se modèle guère sur les faits à élucider. Où a-t-on vu que Jésus ait prié pour exorciser ce démon? Mais il ne s'agissait pas de dire pourquoi le Christ avait délivré le possédé. Le Christ demeurait au-dessus de toutes les règles d'exorcisme. L'échec des disciples seul, provoquant scandale, était chose à expliquer. Les fidèles apprendraient, en même temps, comment procéder à l'avenir.

§ XXIX. — Leçons aux disciples (9³⁰⁻⁴⁰¹)

Le manque absolu de progression entre la première, (8^{31.32}), et la seconde prédiction de la Passion, (9³⁰⁻³³)⁽¹⁾, paraît bien indiquer que la seconde prédiction actuelle existait déjà dans la source des récits de Marc, avant qu'il eût opéré l'insertion de la première (8^{31.32}). La prédiction présente est assez générale pour exprimer peut-être une crainte réelle de Jésus. On n'aura eu qu'à en préciser l'expression, notamment en ce qui touche à la résurrection après trois jours.

La discussion sur la préséance, (9³³⁻³⁸), n'accuse aucune dépendance originaire par rapport à la prophétie qui précède. Mc en emprunte les éléments à un document différent, aux Discours. Comme on le voit à l'accord de Mt. 18¹⁻⁶ et de L. 9^{46.49}, en dépit de la surcharge des versets 18^{3.4}. de Mt., la recommandation d'accueillir les petits répliquait immédiatement à la préoccupation des disciples relative à la préséance. C'était une leçon de choses que leur donnait Jésus : il n'estimait point la hauteur, mais bien la simplicité. Marc n'a pas trouvé l'enseignement assez clair⁽²⁾. Il lui faut une réponse directe à la question : « Qui est supérieur? » Pour la donner, il résume ici d'avance, (9³⁵), les versets 10^{43.44}. Ni Mt. ni L. n'ont cette insertion. L'insistance marcienne se trahit encore à la solennité factice de la mise en scène. Jésus s'assied, tel un docteur en sa chaire, et il appelle à lui les Douze comme si les Douze n'étaient pas là. Maldonat a bien senti le caractère superflu, adventice de ce verset. Il en témoigne à sa façon : « [9³⁵] per recapitulationem dictum intel-

1. Cf. 8³² et 9³².

2. On a déjà vu souvent Mc insister de la sorte sur la portée d'une leçon, cf. *Supra*, 265, n. 3.

ligo ; prius enim quam hoc illis diceret, ad se eos vocasse credendum est, ut quid in via tractassent, interrogaret » (1).

Le verset 37 et le verset 41 se suivaient dans les Discours, comme on le voit à la succession des doublets matthéens, (Mt. 10^{40 ss.}). L'anecdote de l'exorciste étranger, (Mc 9³⁸⁻⁴¹) a été intercalée par le 2^d évangéliste. Elle se rattachait à la sentence précédente par une formule commune : ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου, et, surtout, en tant que leçon nouvelle de douceur et de modération.

En 9⁴¹, ὁ μικρὸς paraît moins primitif que ἕνα τῶν μικρῶν τούτων du verset parallèle en Mt. 10⁴². On retrouve en effet l'expression : « l'un de ces petits » en Mc 9⁴² et en L. 17². Il ne semble pas que Mt. l'ait empruntée de Mc 9⁴² : il aurait plus naturellement adopté ὁ μικρὸς que fournissait l'endroit parallèle au sien, (9⁴¹). Mc ayant intercalé le dire sur l'exorciste, après la sentence sur l'accueil des petits, est amené à modifier l'expression : ἕνα κ. τ. λ. pour l'adapter au nouveau contexte. Il semble que l'expression : ἐν ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ ἔσπετε, (Mc 9⁴¹), n'est pas davantage originaire par rapport à εἰς ὄνομα μαθητοῦ, qu'atteste Mt. 10^{42 (2)}.

9⁴² suivait probablement 9⁴¹ dans les Discours mêmes. Le lien était censé établi par l'expression : « l'un de ces petits », qu'on trouvait, nous venons de le voir, dans le texte primitif de la sentence sur le verre d'eau. A en juger par les parallèles synoptiques (3), Mc n'a fait qu'alléger de ses annexes ce premier dire sur les scandales, sans en modifier le contenu. Mais au lieu de la suite indiquée par les Discours, qui amenaient probablement alors l'équivalent de Mt. 18¹⁰, puis de L. 17³, Mt. 18^{15 (4)}, Mc raccorde au dire sur le scandale actif, sur le scandale donné, d'autres sentences relatives au scandale passif, ou reçu. Conformément à la source, il distingue le scandale causé par la « main » (9^{43 s.}), et celui dont le « pied » est l'occasion (9^{45 s.}) : Mt. 18⁸ fond les deux sentences (5).

Le texte de 9⁴⁹ est probablement celui-ci : πᾶς γὰρ πυρὶ

1. *Comment.* 870.

2. J. Weiss, *d. ä. Ev.* 264, n. 4, mais il attribue la retouche au réviseur.

3. Mt. 18⁵⁻⁸, L. 17^{1,2}.

4. *Supra* 100.

5. Toutefois le 1^{er} évangéliste ne mêle pas le scandale du pied à celui de la main dans le doublet 5²⁰.

ἀλλισήρισεταί⁽¹⁾. Il contient une allusion à la salaison prescrite de toutes les offrandes de chair⁽²⁾. Il ne semble pas que ce verset se rapporte au précédent, l'Ancien Testament ne considérant pas les réprouvés comme des victimes présentées à Dieu.

Par dessus la citation d'Isaïe⁽³⁾, vraisemblablement interpolée après la rédaction de Mc en 9⁴⁸, 9⁴⁹ se rapporte à 9⁴⁷ et au passage qui précède. Si, plutôt que de souffrir scandale, le disciple doit se couper le pied ou la main, on peut le comparer à une victime salée de feu, c'est-à-dire de ses sacrifices mêmes. Cette interprétation de 9⁴⁹ se trouve en harmonie avec la leçon de détachement donnée plus haut, 8³⁴⁻³⁷. On notera la même suite d'idées en L. 14^{33,34}⁽⁴⁾ : un disciple sans renoncement à soi-même n'est que sel affadi. Peut-être cette suite de Luc était-elle celle de la source. Mc aurait été amené par là, à établir une connexion analogue entre le dire sur le scandale, — application du principe général de détachement, — et la comparaison du sel.

L'application de Mc 9⁴⁹ aux disciples paraît confirmée, en outre, par la connexion de cette sentence à la suivante (9^{50 a}) sur le sel affadi. Ce dire était dans les Discours⁽⁵⁾. Mt. et L. y voyaient, eux aussi, indépendamment l'un de l'autre, une leçon pour les chrétiens. En la place où Mc a inséré cette sentence, elle signifierait que les disciples doivent d'autant moins manquer du sel réclamé en 9⁴⁹, qu'ils sont sel eux-mêmes. Or un sel dessalé ne vaut plus rien.

C'est encore le terme commun de sel, qui sert de prétexte à l'insertion de la recommandation suivante : « Ayez du sel en vous ». (9^{50 b}). Au sens où Mc semble avoir pris le mot sel en 9⁴⁹, il s'agit donc, pour les disciples, d'avoir de l'abnégation. Le rédacteur ajouterait comme application spéciale de ce principe : « gardez la paix entre vous », (9^{50 b}). L'ex-

1. Leçon adoptée par Westc.-Hort, Nestle, Tischendorf, Weymouth, d'après les ms. s, B, L, A. Syr. du Sinaï etc. Pour la préférence donnée à cette leçon sur la variante de D et le texte développé de A. C., vulgate etc. cf. J. Weiss, *d. alt. Ev.* 255 note. — Loisy adopte le même texte, *Syn.* II 83.

2. Lévitique, 2¹³.

3. Is., 66²⁴.

4. Ce rapprochement semble plus indiqué que celui proposé par Loisy avec Mt. 3^{11,12} et 1 Cor. 3¹³⁻¹⁵, (1 Cor. 4 est une faute d'impression). Il verrait en Mc 9⁴⁹ une allusion à la conflagration finale. (*Syn.* II 83 s.)

5. Cf., en des contextes tout différents, Mt. 5¹³, L. 14³⁴.

pression rappelle celle de Paul: εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς⁽¹⁾. Me rejoindrait par là le début de tout le passage, où il s'agissait d'une contestation des disciples. (9³³). — On remarquera que l'évangéliste a tenu à grouper les éléments de cette longue et complexe instruction dans le cadre d'une scène unique. Jésus s'est assis en 9³⁵. Il ne se lève qu'en 10¹.

§ XXX. — **Le divorce** (10¹⁻¹³), **les petits enfants** (10¹³⁻¹⁷)

Bien que toute cette partie de l'évangile, (9³⁵-10⁴⁶), soit consacrée par le rédacteur à l'enseignement moral des fidèles, il y fait alterner les leçons données en particulier, — telle la précédente — avec celles que Jésus adresse au public, quitte à faire compléter ces dernières devant le cercle intime des disciples⁽²⁾. On ne saurait avoir plus de confiance dans cet ordre alterné des paragraphes ou dans le cadre particulier des différentes scènes, que dans les données géographiques parsemées dans le récit. L'important pour le rédacteur est de rappeler que le Christ se rapproche de Jérusalem : il marche par étapes, à sa Passion⁽³⁾.

Marc n'a pas inventé la réponse sur le divorce, mais c'est lui qui a décomposé la leçon en deux temps⁽⁴⁾, réservant pour l'explication à huis clos (10¹⁰), la défense formelle d'un second mariage après répudiation de la première femme (10¹¹). Il a fait suivre la solution originaire d'un complément que les mœurs juives ne réclamaient pas⁽⁵⁾, mais qu'explique, au contraire, le droit grec et romain : « Et si la femme, ayant congédié son mari, en épouse un autre, elle pèche, » (10¹²)⁽⁶⁾.

Il est difficile de déterminer la part de la rédaction dans la scène de Jésus avec les petits enfants (10¹³⁻¹⁷). On ne voit pas la raison de la place précise qu'elle occupe. Elle rentre bien, toutefois, dans le cadre général de cette section paré-

1. 1 Thessalon. 5¹³.

2. V. g. 10^{1,2} et 10¹⁰, 10¹⁷ et 10²³.

3. 9³³, 10^{1, 17, 22, 33, 46}.

4. On a déjà relevé le même procédé en 7^{14,17} *Supra*, 265 ss.

5. Notons-le cependant. D'après les documents 7 (G 22-26) et 3 (C. 8.9) des papyrus araméens publiés par A. H. Sayce et Cowley, Lond. 1906, la femme aussi avait le droit de répudiation dans la communauté juive de Syène (H^e Egypte), au temps de Xerxès.

6. Jülicher, *Einleit.* 280 ne voit dans ἀπολύσασα qu'une assimilation de texte au verset précédent, au lieu de la leçon originaire, un peu obscure, conservée par le ms. D: ἐὰν γυνὴ ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς καὶ γαμήσῃ κ.-τ. λ.

nétique. Comme la leçon sur le divorce et celle sur la richesse, elle se rapporte au thème de l'abnégation, avec cette référence spéciale à la douceur et charité ⁽¹⁾, qui n'est pas absente des dires sur la préséance, (9³⁵⁻³⁸), sur l'exorciste étranger, (9^{38,41}), sur le verre d'eau et le scandale des petits, (10⁴¹⁻⁴²), sur le divorce enfin.

§ XXXI. — La richesse (10¹⁷⁻³²)

Ce passage se subdivise en trois paragraphes distincts, inégalement remaniés. Dans le premier, un riche, qui a observé le Décalogue, n'a pas le courage d'abandonner ses biens pour s'engager à la suite du Maître et devenir parfait. Le récit a été transmis au rédacteur. Peut-être l'a-t-il enrichi seulement d'un jeu de scène ⁽²⁾ et d'une inférence psychologique ⁽³⁾. L'interlocuteur du Maître vient de reconnaître qu'il a pratiqué les Commandements depuis sa jeunesse. L'évangéliste ajoute : « Et Jésus, l'ayant regardé, l'aima », (10²¹).

La seconde partie du morceau, (10²³⁻²⁸), est consacrée à tirer la morale de l'histoire. On sait combien Mc aime à le faire. Il est particulièrement suspect d'y avoir insisté ici. Il n'a pas inventé 10²⁵. Mais on dirait que tout le cadre de cette parole est dû à un artifice de rédaction : περιβλεψάμενος (10²³) n'est pas pour inspirer confiance, non plus que l'exclamation répétée de Jésus (10^{23 s}) ; la stupéfaction des disciples sert à motiver cette redite ; tout cela n'est que simple préparation de l'apophtegme : « Il est plus facile à un chameau... »

Cependant Mc sait bien qu'il y a des riches parmi les fidèles. Il faut donc atténuer la portée de cette parole excessive ⁽⁴⁾. Une nouvelle mention du saisissement et de la stupeur des disciples, amène, avec leur question anxieuse, (10²⁶), la réponse qui tranquillise : le salut des riches, c'est un vrai miracle, mais tout miracle reste possible à Dieu (10²⁷). Ainsi, dans les versets qui entourent le verset 25, les redites, l'emphase, les jeux de scène ⁽⁵⁾ sont absolument ce qu'ils seraient si nous les devions au dernier rédacteur.

1. Cf. 9¹⁹.

2. Cf. 10²⁷, 14²⁷ et l'usage si fréquent de περιβλεψάμενος : *Supra* 190 notes 1.

3. Cf. 5²⁸, ελεγεν γάρ. 5³⁰, επιγνούς, κ. τ. λ.

4. J. Weiss, *d. ä. Ev.* 263.

5. De περιβλεψάμενος, on a déjà assez parlé. — Pour ἐμβλέψας cf. 10¹⁴ et 14²⁷.

L'occasion est belle de faire contraster la récompense avec la grandeur des sacrifices, (10²⁸⁻³²). Une question de Pierre introduit la promesse du centuple, qui se lisait dans les Discours. Toutefois le mot même de centuple n'y figurait probablement pas, non plus que celui d'évangile, à en juger par l'accord, sur ce point, des parallèles (Mt. 19²⁹, L. 18^{29 s.}). L'exubérance marcienne se reconnaît dans l'application détaillée de ce centuple promis : « maisons, frères, sœurs, mères, enfants et champs, avec des persécutions », (10³⁰)⁽¹⁾. L'allégorisation est trop poussée pour qu'on puisse s'y tromper. Il s'agit des biens spirituels que le fidèle trouve dans l'Eglise. Force est au rédacteur de tempérer de si belles promesses par celle des persécutions, s'il veut rester d'accord avec l'expérience des premières communautés.

C'est probablement lui qui adapte à cet endroit : « Beaucoup de premiers seront des derniers... » (10³¹). Cette sentence ne vient pas naturellement ici⁽²⁾. Elle semble devoir sa place à quelque réflexion du rédacteur, et comme elle paraît appliquée à Pierre et aux disciples galiléens, que Mc n'a jamais ménagés, il ne serait pas impossible qu'elle fit discrètement allusion à l'importance exceptionnelle qu'a prise, parmi les apôtres, Paul, le dernier venu d'entre eux. Mais on ne saurait insister sur cette simple supposition.

§ XXXII. — Dernières annonces de la Passion (10³²⁻¹⁶)

La troisième prophétie de la Passion se moule trop exactement sur les faits, tels que Mc les racontera plus loin⁽³⁾, pour n'avoir pas été, au moins, remaniée... Peut-être n'est-ce qu'un dédoublement d'une prédiction très générale, comme

— Pour l'emploi de θαμβεῖσθαι : 1²⁷, 9¹⁵, 10³², 14³³, 16^{5, 6}. — Pour ἐξεπλήσσοντο cf. 1²², 6², 7³⁷ (ὑπερεκπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο), 11¹⁸.

1. Mt. et L. n'ont pas cette longueur.

2. En Mt. 19³⁰ elle dépend de Mc 10³¹ et en Mt. 20¹⁶ de Mt. 19³⁰ cf. *supra* 43. L. rapporte cette sentence en 13³⁰ dans un assez heureux contexte. Haupt, *esch. Aussagen* 10, a reconnu pour matthéenne la juxtaposition de Mt. 9²⁸ à 9³¹, à l'opposition qu'ont entre eux ces versets, et Holtzm. paraît l'en approuver, *Syn.* 269. Mais comme le verset de Mt. 19²⁸ va, en réalité, dans le même sens que le verset 10²⁹ de Marc, Haupt tendrait, par son observation, à reconnaître l'hétérogénéité des idées exprimées en Mc 10²⁹ et en Mc 10³¹.

3. En particulier, c'est le sanhédrin qui est censé condamner Jésus à mort. La même version, qui paraît peu historique, se laissait pressentir déjà en 8³¹.

celle qui pouvait être à la base de 9³¹. Pour être vivante, la mise en scène n'est point garantie indemne de tout schématisme. Hâte de Jésus vers Jérusalem, effroi des disciples, appel adressé aux Douze, rien de tout cela, nous en avons maintenant l'expérience, n'est au-dessus ni en dehors des procédés marciens⁽¹⁾.

Le rédacteur aurait besoin de marquer les étapes de cette marche à la Passion, pour rattacher les leçons adressées aux disciples à la trame générale du récit⁽²⁾. Il était naturel qu'ici l'insistance fût plus forte, puisque bientôt Jésus allait entrer à Jérusalem. C'est pour cela que la prédiction des souffrances se répète, mais plus développée, plus dramatisée que jamais.

La demande ambitieuse des Zébédéides, (10³⁵⁻⁴¹), ne détourne pas l'attention des épreuves prochaines du Christ, (10³⁸⁻⁴⁰). Le rédacteur profite même de cet incident pour présenter comme un modèle d'humilité dévouée, la personne du Christ rédempteur: λύτρον (10⁴⁵). C'est de Mc que vient sans doute, à la fin d'une leçon authentique (10⁴²⁻⁴⁵)⁽³⁾, ce retour réfléchi sur l'exemple de Jésus dont la mort est considérée comme le suprême service rendu à la communauté chrétienne, comme une expiation volontaire. Il n'est pas besoin d'insister sur le caractère postérieur, paulinien, d'une pareille conception⁽⁴⁾.

Ainsi le passage finit, comme il avait commencé, par une prophétie du dénouement.

1. L'indication additionnelle de L. 18³⁴ ne prouve nullement qu'il lisait ce passage en une autre source que Mc, cf. *supra* 169, n. 1.

2. 3⁶, 8³¹⁻³⁵, 9⁹⁻¹⁴, 30-33, 40¹, 47, 32-35, 39, 45, 46, 44¹, 42⁶⁻⁹, 44¹⁻³, 8-12, 18-23, 27 sont autant de jalons sur la route qui aboutit au Calvaire.

3. J'entends par là que cette leçon était au moins antérieure à Marc.

4. Cf. 1 Tim. 2⁶, Tit. 2¹⁴; — J. Weiss, *d. alt. Ev.* 265; Bousset, *Theol. Lit.* 10/12, 04, 681, Loisy, *R. H. L. R.* 04, 81... Il ne s'agit pourtant pas de nier que l'idée de souffrances, utiles à d'autres, fût complètement inconnue des Juifs; 4 Macch. 17^{21 s.}, 6²³, Henoch 98¹⁰; cf. Baldensperger, *Hoffn.* I³, 225. Elle était devenue courante, du moins dans certains cercles rabbiniques, au second siècle après J.-C. : Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes* II, 466. Mais qu'on n'oublie pas comment ce dernier auteur conclut, sur la notion du Messie souffrant et expiant: « Man wird nach alledem wohl sagen dürfen, dass sie dem Judenthum im Grossen und Ganzen fremd gewesen ist » (*ib.*).

§ XXXIII. — Arrivée à Jérusalem (10⁴⁶-11²⁷)

A raison de la rareté des indices rédactionnels, on groupe à la fois sous ce titre, la guérison opérée à Jéricho (10⁴⁶-11¹, la manifestation du mont des Oliviers (11¹⁻¹²), l'expulsion des vendeurs du temple et la malédiction du figuier.

On n'arrive à Jéricho que pour en repartir (10⁴⁶). La guérison de Bartimée était déjà probablement rattachée à la sortie de cette ville⁽¹⁾ : il a fallu d'abord nous y faire entrer.

Dans le temple de Jérusalem, Jésus observe tout autour de lui : ce regard circulaire⁽²⁾, dont Marc est coutumier, sert ici à préparer l'expulsion des vendeurs qui aura lieu le lendemain.

A la base de l'anecdote du figuier, il doit y avoir autre chose que la simple parabole conservée dans Luc, 13⁶⁻¹⁰. L'attitude de Jésus, qui cherche des fruits hors de saison (11¹³), s'explique par l'application erronée d'une expérience acquise hors de Judée : en Galilée, dix mois sur douze c'était le temps des figues⁽³⁾. Le rédacteur est peu suspect d'avoir attribué, de lui-même, pareille méprise à Jésus.

Que l'incident ait pris avant lui ou seulement sous sa plume son caractère de prodige (11²⁰), les sentences suivantes ne paraissent pas ici dans leur contexte original⁽⁴⁾. Mc 11²³ est substantiellement identique au dire conservé par Mt. 17^{20b} et L. 17⁶. Ces trois textes se rencontrent trop sensiblement pour ne pas nous renseigner sur l'état primitif de la sentence. Elle devait se lire dans les Discours. La forme des doublets matthéens où il s'agit de montagne (Mt. 21²¹ 17²⁰), aura été influencée par le texte marcieu. Luc semble donc ici le témoin le plus fidèle de la leçon originale. Peut-être Mc n'aurait-il pas voulu rapprocher du figuier maudit l'image du sycomore qui se déracine et se plante dans la mer. Il a transformé la conditionnelle initiale : « Si vous avez de la foi gros comme un grain de sénevé » (L. 17⁶ Mt. 17²⁰), en une recommandation positive, qui sert comme de titre et de morale à la déclaration suivante. C'est de la même façon que nous avons vu isoler en tête de la comparaison sur le royaume divisé, le résumé de la leçon : « Comment Satan peut-il

1. Holtzm., *Syn.* 161. — 2. περιεψόμενος (11¹).

3. Jos. Bell. III, 1. 8. Φιλοτιμίαν ἂν τις εἴποι τῆς φύσεως... Σταφυλὴν τε καὶ σῦκον, δέκα μηνὶν ἀδιαλείπτως χορηγ. — 4. Wellhausen, *Einkl.* 56.

chasser Satan ? » (4²³). Au cours même de la sentence, il revient sur la nécessité de la foi, selon sa manière pléonastique (1): καὶ μὴ διακριθῇ... ἀλλὰ πιστεύῃ κ. τ. λ.

Mc 11²⁴ n'étonnerait nullement dans la bouche de Jésus. C'est la traduction, sans images, de la sentence précédente. C'est comme un écho d'un autre dire conservé par les 1^{er} et 3^e évangélistes: « Demandez et il vous sera donné... » (Mt. 7⁷⁻¹², L. 11⁹⁻¹⁴). Mais l'accent porte ici sur la nécessité de la foi. Il est possible que ce verset, dont l'idée est bien de Jésus, soit, dans sa forme comme dans sa place actuelle, imputable à l'évangéliste. Auprès de αἰτεῖσθε — écho probable de αἰτεῖτε dans la sentence des Discours qui vient d'être citée (Mt. 7⁷ L. 11⁹), — προσεύχεσθε est redondant (11²⁴): il prépare προσευχόμενοι (11²⁴).

Mc 11²⁴ sert de transition, entre le dire où il n'est question que de la foi, (11^{23 s}), et celui où il s'agit encore de la prière, mais non plus de la foi, (11²⁵). Encore la prière n'est-elle qu'un prétexte à insérer ici une sentence, où domine l'idée de pardon. Elle rappelle, à la fois, un passage de la prière dite dominicale (Mt. 6¹² L. 11⁴), la glose que Mt. 6¹⁴ a rattachée au *Pater* (2), la morale d'une parabole (Mt. 18³⁵), et une recommandation placée par le 1^{er} évangéliste dans la série antithétique du Discours sur la montagne (Mt. 5^{23 s}). Elle peut n'être qu'une allusion au *Pater*, ou une fusion de la leçon implicite contenue dans cette prière avec l'une ou l'autre des recommandations expresses rapportées en Mt. 5^{23 s} et Mt. 6¹⁴. L'expression « votre père céleste » est une périphrase unique en Mc pour désigner Dieu. Elle est à rapprocher de l'invocation initiale du *Pater*, selon la formule liturgique que représente le texte de Mt. 6⁹. Que conclure? La composition de Mc 11²⁵ est peut-être rédactionnelle; sa position l'est certainement.

§ XXXIV. — Les controverses à Jérusalem (11^{27-12⁴¹})

Jésus enseigne à Jérusalem. Le conflit s'accuse comme irréductible entre lui et les chefs du peuple, coupables de parti pris et de mauvaise foi, (11^{31 s}, 12^{12 s}).

1. *Supra* 236 n. 3.

2. Il ne s'agit pas d'une dépendance de Mc par rapport à Mt., mais vis-à-vis des sentences que Mt. nous a conservées et que Mc connaissait d'ailleurs.

La question posée par les scribes et les prêtres : « De quel droit fais-tu cela ? » (11²⁸), ne se rapporte évidemment pas à la promenade de Jésus dans le vestibule du temple, (11²⁷). Elle devait être provoquée par l'expulsion violente des vendeurs (11^{16 ss})⁽¹⁾. Mais Mc. a séparé les deux récits : les moitiés de l'anecdote du figuier maudit (11^{12-15, 20 ss}), lui servaient à encadrer la scène où Jésus se montre au temple en justicier.

Si Mt. et L. dépendaient visiblement d'une autre source que Mc pour la parabole des vignerons (Mc 12¹⁻¹³), il serait établi que Mc ne l'a pas créée. Cette preuve manque⁽²⁾, mais rien, d'autre part, n'autorise à considérer le 2^d évangéliste comme le rédacteur du morceau. Sans doute, la parabole n'a point forme authentique. Elle est allégorisante et postérieure à Jésus⁽³⁾. Mais nous n'avons jamais vu Mc entreprendre un travail aussi considérable qu'eût été la composition de cette page. Même la citation de l'Écriture en 12^{10, 11}, pour adventice qu'elle soit au reste de la parabole⁽⁴⁾, ne saurait être attribuée résolument au dernier rédacteur.

Les réponses au sujet du denier de César (12¹³⁻¹⁸), de la résurrection des morts (12¹⁸⁻²⁸), du commandement suprême (12²⁸⁻³⁵), inspirent autant de confiance que la question sur l'origine de l'autorité de Jésus. Il en va de même⁽⁵⁾ pour le mot relatif à la descendance *non* davidique du Christ, ⁽⁶⁾ (12^{35-37 b}), bien que le rédacteur attribue peut-être déjà, à ce dire, une portée nouvelle.

La section relative au principal commandement (12²⁸⁻³⁵) ne ressemble pas à toutes celles qui précèdent, où des interlocuteurs hostiles posaient d'insidieuses questions. Elle n'est ici que pour faire nombre dans un groupement matériel de scènes qui montrent Jésus interrogé. Elle tendait plus à la louange

1. Wellhausen, *Einkl.* 50. 55.

2. Jül., *Gleichn.* II, 386.

3. Jül., *ib.* 406.

4. Jül., *ib.* 405.

5. Wellh., *Mc* 104; Jül., *N. Lin.* 48.

6. Holtzm., *Lehrb. der nt. Th.* 244; Wernle, *Anfänge* 30; Wellhausen, *Mc* 104; A. Réville, *Jésus* I, 352. Pour ces interrogations à réponse sous-entendue négative, cf. Mt. 12²⁶ et parallèles, Mc 8^{36, 37} et parallèles. On ne saurait se réclamer, contre cette interprétation, de Mc 9¹² où πῶς γέγραπται x. τ. λ. est probablement une insertion de l'évangéliste; *supra* 272. — Selon Wabnitz, qui tient généralement trop peu de compte des résultats de la critique, Jésus se donnerait à la fois ici pour fils de David, fils de Dieu et souverain juge (*Hist. de la vie de J. I.*, 392 ss.).

du scribe, félicité par le Maître, qu'à celle de Jésus lui-même. Telle n'est pourtant pas l'orientation que voudrait lui donner le rédacteur. Sa remarque finale : « Nul n'osait plus l'interroger » (12³⁴), irait mieux à la fin d'une discussion. Mc l'a réservée pour ici, parce qu'ici seulement s'arrête la série des interrogations posées à Jésus.

C'est lui, à son tour, qui interroge, (12³⁵). De la défensive il est passé à l'offensive (12³⁶). Il en vient à invectiver directement les Pharisiens orgueilleux et hypocrites, (12³⁸⁻⁴¹). Mc ne rapporte qu'un extrait du long passage dirigé contre eux dans Mt. 23 et dont la majeure partie devait se trouver dans la source.

Il ajoute deux traits nouveaux : une avarice impitoyable, et l'hypocrisie de la piété⁽¹⁾. La conclusion pourrait être de lui : « Ceux-là porteront une responsabilité plus lourde ». Elle couronne bien ce second groupement de conflits. Elle est en harmonie avec la conception du rédacteur qui montre la foule aveuglée, mais d'ailleurs favorable à Jésus, (11¹⁸, 12¹², 12³⁷), tandis que les Pharisiens sont acharnés à provoquer sa perte (11¹⁸, 12¹³), et cela depuis les débuts de son ministère (3⁶).

§ XXXV. — Les deniers de la veuve (12⁴¹-13¹)

Le mot de « veuves » au verset 12⁴⁰ a-t-il amené en 12⁴¹ l'anecdote des deniers de la veuve? Il n'est pas besoin de recourir à cette supposition. Le cadre même de l'histoire imposait au rédacteur la nécessité de placer cette scène parmi les événements des derniers jours. Or il ne pouvait la situer ni après, — le discours eschatologique (XIII) formant à l'enseignement du Maître une conclusion autrement imposante, — ni avant, puisque la question sur l'autorité de Jésus, qui commence la série des discussions à Jérusalem, demandait à n'être pas trop écartée de l'expulsion des marchands du temple.

1. Cf. Mt. 6⁵.

§ XXXVI. — Le discours eschatologique (Chap. XIII)

Il est aisé de reconnaître dans ce chapitre une composition faite d'éléments hétérogènes. Des paroles empruntées aux Discours ⁽¹⁾ ont été intercalées dans la trame d'une apocalypse plus ancienne, chrétienne ou simplement juive ⁽²⁾. Cette apocalypse ne remonte pas à Jésus. Elle décompose en plusieurs scènes la catastrophe finale : 13 ^{8, 14-21}. La venue du fils de l'homme est précédée de cataclysmes qui l'annoncent (13 ^{24, 28}). Au contraire la parousie, telle que la concevait Jésus, devait être une surprise (L. 17 ²¹, Mt. 24 ³⁷⁻⁴⁰, L. 17 ²⁶⁻³¹), prompt comme un coup de filet (L. 21 ³⁴), rapide comme l'éclair, (L. 17 ²³⁻²⁵).

Pour l'apocalypse qui se trouvait à la base de la compilation actuelle, la désolation du temple, la fuite du peuple de Jérusalem dans les montagnes, sans être les signes ultimes de la Parousie, restaient du moins intimement liées à ce dénouement (13 ¹⁴⁻²¹). Les additions de l'évangéliste tendent à élargir la marge entre ces premières épreuves et la fin, (v. g. 13 ^{7 b 10}). L'examen détaillé du morceau justifiera ces vues et les complètera.

Le témoignage contre Jésus rapporté en 14 ⁵⁸ reste trop énigmatique pour être rédactionnel ⁽³⁾. Il est probable que Jésus avait exprimé l'idée, assez courante dans l'eschatologie d'alors, que le temple actuel cesserait d'exister ⁽⁴⁾. Le mot qui sert à introduire le discours (13 ²) peut donc être substantiellement authentique.

Cette sentence elle-même, Marc a voulu l'amener par l'interpellation d'un disciple (13 ¹) : « Maître, vois quelles énormes pierres et quel grand édifice ! » Mais son exclamation ne fait qu'anticiper la réflexion de Jésus, qui devient comme une reprise, non exempte de lourdeur : « Vois-tu ces grandes constructions etc... » 13 ⁽¹⁾ est probablement une mise en scène

1. V. g. 13 ^{9-14, 21}.

2. 13 ^{8-9 b, 14-21, 22, 24-28}. Cette reconstruction, indépendante de celle de Schmiedel, (*Cheyne* II. 1837), se trouve coïncider avec elle presque absolument. Il y ajoute seulement les versets 7 et 30.

3. Harnack le tient, aussi pour authentique (*Mission*, 35, n. 2). De même Loisy. *Syn.* II, 598.

4. Pour être remplacé par un autre. Car tout Jérusalem devait faire place à une Jérusalem nouvelle, descendue du ciel : *Henoch* 90 ²⁸⁻²⁹, Schürer, *Gesch.* II. 429-431 s.

rédaCTIONNELLE: Les versets 3. 4. n'inspirent pas plus de confiance: la situation de la scène, face au temple, sert à relier le dire qui précède, au discours qui suit. La demande des disciples (13⁴) tend évidemment au même but. L'historicité de ces détails est loin d'être garantie par le caractère d'*a parte* que cette introduction communique à l'instruction suivante. Les auditeurs se trouvent être les 3 apôtres témoins de la résurrection chez Jaïre et de la transfiguration, plus André, le frère de Pierre, c'est-à-dire le groupe même des quatre premiers disciples.

Dans leur demande, (13⁴), ils avaient uni la ruine de Jérusalem et la fin des temps. Mc profite de l'occasion pour élargir les perspectives, corrigeant ainsi, dès le début, l'illusion de l'imminence parousiaque que l'apocalypse primitive devait fatalement produire. Il met en garde la communauté contre ceux qui exploiteront son attente, en se donnant pour le Christ revenu (13^{5,6}) (1).

Le morceau eschatologique transmis au rédacteur commençait par annoncer des guerres (13⁸). Mc prend les devants et explique d'abord que guerres et bruits de guerres ne sont pas synonyme de la fin: οὐπω τὸ τέλος (13⁷). — Aussitôt après la prédiction des premiers cataclysmes, il passe aux épreuves spéciales des fidèles (13⁹⁻¹⁴). Ce morceau est de bonne tradition. Outre les parallèles proprement dits (2), on en trouve les doublets (3) en d'autres endroits de Mt. et de Luc: ils rencontreraient ces sentences, à la fois, dans le 2^d évangile et dans les Discours. En les insérant dans la trame de l'apocalypse (4), Mc a pris soin d'en arrêter la citation avant le verset qui correspond à Mt. 10²³. Qu'y lisait-on? Les disciples n'auraient pas fini de faire le tour des villes d'Israël avant que le Messie ne soit venu (5). Pareille promesse n'allait pas dans le sens des préoccupations de Marc. Il la passe sous silence, ou plutôt il la remplace, en insérant une indication opposée: « Il faut d'abord que l'évangile soit prêché à toutes les nations ». (13¹⁰) (6).

1, J. Weiss, *das alt. Ev.* 276.

2. Mt. 24⁹⁻¹¹, L. 21¹²⁻¹⁴.

3. Mt. 10^{17,23}, L. 12¹¹.

4. Maldonat disait déjà au xvi^e siècle, au sujet de Mc 13¹¹, « Suspicio Marcum non suo posuisse loco ». (*Comment.* 896).

5. C'est-à-dire avant la Parousie, la venue glorieuse du Messie, dans l'exercice de sa fonction. Cf. *Supra* 224 note 5 fin.

6. J. Weiss, *d. ä. Ev.* 277.

Après le passage sur les épreuves des disciples, Mc revient à l'apocalypse, (13¹⁴⁻²⁸). Il était toutefois le verset 22 d'une recommandation préliminaire, qui fait, avec lui, double emploi. Le verset 21 paraît être l'utilisation d'un dire rapporté ailleurs en Luc (17²¹). L'avertissement indirect du verset 22 est ainsi souligné d'avance ; il est renforcé par la double recommandation directe qui l'encadre, (13^{21, 23}).

La parabole du figuier, qui pourrait, dans son fond, remonter à Jésus, a été rattachée postérieurement au discours apocalyptique. Elle arrive assez mal après la description de la Parousie. Elle paraît donner la Parousie même pour un signe avant-coureur, (13²⁹). On peut se demander de quoi. En réalité, la parabole ne prolonge pas l'apocalypse : elle n'appartient pas au même plan⁽¹⁾.

Comme la parabole insiste sur la proximité du royaume et que Mc s'emploie bien plutôt à reculer cette perspective, on a lieu de croire que l'évangéliste a trouvé l'apocalypse déjà suivie de cette annexe. — Le même argument s'applique aux deux versets suivants (13^{30, 31}). Le premier peut fort bien être un mot de Jésus. Il répond, en tout cas, pour le sens, à la parole rapportée en Mc 9¹ et parallèles. 13³¹ ressemble à une adaptation chrétienne de la déclaration relative à la perpétuité de la Loi⁽²⁾. La forme même du verset (13³¹) rappelle la sentence en question.

Au contraire de ces additions antérieures à Mc (13²⁸⁻³²), la fin du discours tend nettement à insister sur l'ignorance où l'on se trouve du moment de la Parousie. C'est une exhortation à la patience et à la vigilance, à la fois. Le dire sur « le jour et l'heure » (13³²) peut recouvrir une parole de Jésus⁽³⁾. L'expression « le fils de l'homme » aura été modifiée sous l'influence de l'évolution théologique et de la contiguité

1. *Contra* Loisy, *Syn.* II. 435.

2. Cf. Mt. 5¹⁸ L. 16¹⁷.

3. Aurait-on attribué cette ignorance au Christ, s'il n'en avait fait profession ? cf. Schmiedel, *Cheyne*. II, 1881. On n'oublie pas, toutefois, qu'il serait dangereux de considérer, systématiquement et universellement, comme authentiques, les paroles de Jésus qui sont les plus choquantes pour le sens chrétien d'aujourd'hui. Le cri de Jésus sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » 15³⁴, offusquait déjà la piété de Luc. Et pourtant, il ne peut pas être attribué à Jésus avec une certitude absolue (cf. Ps. 22²). Sur le danger d'un emploi trop peu discret de la méthode préconisée par Schmiedel, *loc. cit.*, voir Loisy, *R. Cr.* 07. I. 379.

des mots $\acute{\epsilon}\ \pi\alpha\tau\tau\acute{\iota}\rho$ ⁽¹⁾. — De 13³³ à 14¹, Mc paraît utiliser librement, pour développer toujours le même motif de la vigilance patiente, divers souvenirs de paraboles ⁽²⁾. Les invitations à veiller, (13^{33.35.37}), font écho à la conclusion de la parabole des dix vierges (Mt. 25¹³). Le voyage du Maître et la répartition de son avoir entre ses divers serviteurs, rappellent le début de la parabole des talents, (Mt. 25^{14.5}). Le détail des différentes veilles et l'arrivée du maître à l'improviste, se retrouvent dans un autre passage de L. (12³⁸⁻⁴¹). On y rencontre également l'idée qu'il faut veiller pour attendre le retour du maître, (12^{35.55}).

En résumé, à qui considère le chapitre XIII dans son entier, il apparaît comme l'utilisation d'un document apocalyptique plus ancien, allongé, dès avant Marc, par l'annexe d'une petite parabole et de deux sentences, puis interpolé de paroles relatives aux besoins des disciples, complété par maint conseil de prudence et par un développement final sur le même motif, corrigé enfin, grâce à toutes les retouches marciennes, dans le sens d'une imminence moins prochaine de la parousie.

§ XXXVII. — L'onction de Béthanie (14¹⁻¹²)

Avant la scène de l'onction, le rédacteur rapporte que les chefs des prêtres et les scribes cherchaient à s'emparer de Jésus par ruse pour le faire mourir, (14^{1.2}). Après le repas chez Simon, Judas va trahir son maître, (14^{10.14}). Dans un tel encadrement, l'onction de Béthanie se prête à un symbolisme spécial : celui, précisément, que Mc lui attribue, par l'addition du verset 8⁽³⁾. On peut d'autant moins le tenir pour authentique que les juifs n'oignaient pas les cadavres ⁽⁴⁾. La sépulture de Jésus est considérée comme prochaine, sans qu'il ait été fait, en la circonstance, préalablement allusion à sa mort.

1. Dalman ne reconnaît pas, ici, dans l'expression $\acute{\epsilon}\ \nu\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$ une façon de parler de Jésus, (*Worte* I. 159).

2. Jülicher, *Gleichn.* II. 170.

3. Loisy va beaucoup plus loin et l'on peut hésiter à le suivre. Tout en reconnaissant que le récit de la pécheresse de Luc a subi l'influence de la présente péricope de Marc, il émet néanmoins « l'hypothèse d'une adaptation pratiquée par le rédacteur du second Evangile sur un récit traditionnel, qui ressemblait bien plus à celui de Luc qu'à celui de Marc. » (*Syn.* II. 499, I. 99, 683).

4. Preuschen, *Z. N. T. W.* 1902. 252 s.

Le verset 9 est également⁽¹⁾ marcien, Il sert, comme le précédent, à souligner la portée de l'incident : C'est comme symbole, que l'onction de Béthanie mérite une célébrité pareille. La « prédication de l'évangile dans le monde entier » rappelle l'insertion rencontrée naguère en 13¹⁰. Le mot d'évangile y est appliqué à l'histoire même de Jésus. Il est du rédacteur, comme dans tous les autres emplois qu'en a faits le 2^d évangéliste (1¹⁴, 8³⁵, 10²⁹ 13¹⁰).⁽²⁾

§ XXXVIII. — Le dernier repas (14¹²⁻³²)

Faute de points de repère assez fermes, on ne touchera pas à la question de savoir si c'est Mc ou la tradition chrétienne avant lui, qui a commencé de considérer la dernier repas de Jésus comme distinct de celui de l'onction⁽³⁾. Il est évident, en tout cas, que la chronologie de l'évangile est inacceptable. Elle place la condamnation et la mort de Jésus le propre jour de la Pâque. Cette donnée étant inexacte et la Pâque devant être reculée, il devient, on ne peut plus douteux, que le repas du jeudi soir ait été un repas pascal⁽⁴⁾ : l'agneau pascal ne devait pas avoir été encore immolé.

On peut d'ailleurs être étonné que Mc appelle premier jour des azymes celui du sacrifice pascal, car jamais le jour de cette immolation n'était nommé premier jour des azymes⁽⁵⁾. Chwolson suppose⁽⁶⁾ une erreur de copiste. Il part du texte actuel de Mt. 26¹⁷ : τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἄζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταί, κ. τ. λ., et restitue, comme leçon primitive : יומא דפריא קרב וקרבו תלמידוי לות ישיב c'est-à-dire : « le premier jour de la fête des pains sans levain approchait, et les disciples s'approchèrent... » Le copiste aurait laissé tomber un des deux groupes consécutifs formés par les caractères ככ. On aurait rajouté au début de la phrase la préposition כ, c'est-à-dire « au premier jour des azymes... » Le texte parallèle de L. 23⁷ : ἡλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἄζύμων se trouve rendu ainsi dans la version sahidique : « le jour des azymes était proche ».

1. Wellhausen, *Einleit.* 55.

2. Bousset, *Theol. Literaturz.* 1904, 680 s.

3. Cf. Ch. Rauch *Z. N. T. W.* 1903, 308-315.

4. Cf. *Supra* 196, n. 1.

5. Chwolson, *Passahmal* 4.

6. *Ib.* 11.

Faut-il voir là, se demande Chwolson, une traduction libre du texte actuel de Luc, ou un indice que le traducteur avait sous les yeux un texte semblable à celui de Mt. 26¹⁷, tel qu'on vient de le restituer? La leçon altérée de Mt. aurait influé postérieurement sur le texte de Mc et de L. L'hypothèse est bien compliquée. Elle a le tort de considérer le texte grec de Mt. comme la traduction d'un original araméen. Mais les sources écrites immédiates du premier évangile⁽¹⁾, des trois Synoptiques même⁽²⁾ s'accusent uniquement comme grecques, et le passage matthéen en question, loin d'expliquer le parallèle marcien, a toute chance pour en dépendre.

Jésus envoie deux disciples préparer la pâque. Le récit contient des détails concrets qui devaient appartenir à la légende, dès avant Mc⁽³⁾. Mais le rédacteur semble avoir coulé le récit dans le schématisme d'autres préparatifs, ceux de la manifestation des Rameaux. De part et d'autre, on rencontre l'indication chronologique : ὅτε... (11¹ 14¹²) ; l'envoi de deux disciples : ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε εἰς τὴν κώμην (πόλιν) (11¹² 14¹³) ; puis vient l'annonce de ce qu'ils trouveront : εὕρήσετε (11²), ἀπαντήσεται (14¹³) ; ensuite, l'indication de ce qu'ils auront à faire et à dire : λύσατε... εἴπατε· ὁ κύριος... (11^{2,3}) : ἀκολουθήσατε.. εἴπατε... ὁ διδάσκαλος (14^{13,14}) ; enfin, le départ des disciples : καὶ ἀπὸ λήθον (11¹), καὶ ἐξ ἑλθον (14¹⁶), et l'accomplissement de la prédiction : καὶ εὗρον (11⁴ 14¹⁶)⁽⁴⁾.

Après avoir, à deux reprises, annoncé la trahison d'un apôtre, Jésus ajoute : « En effet, le fils de l'homme s'en va, selon ce qu'il a été écrit de lui, mais malheur à cet homme-là par qui le fils de l'homme est livré : il eût été bon pour cet homme-là qu'il ne fût pas né (14²¹) ». Peut être se trouve-t-on en présence d'une adaptation de la sentence générale sur le scandale. Elle était reproduite en Mc 9¹², moins complètement qu'en Mt. 18⁶⁻⁸, L. 17^{1,2}. L'ordre est mieux conservé en L. qu'en Mt., le 1^{er} évangéliste ayant anticipé le troisième membre de la phrase primitive (συμφέρει=λυσιτέλει...), parce

3. Jülicher, *Einl.* 260.

4. Loisy, *R. Cr.* 01. II, 301 ; 04. II, 319.

5. *V. g.* la rencontre prophétisée d'un homme portant une cruche d'eau.

6. J. Weiss, *d. d. Ev.* 288, indique aussi tout l'essentiel de ces rapprochements.

qu'il suit alors la version écourtée de Mc 9⁴², quitte à la compléter ensuite. C'est donc, pour l'ordre des membres de phrase, avec Luc 17^{1,2}, que nous devons comparer la parole relative à Judas en Mc 14^{21s}. L'inéluctabilité du destin est mise en première ligne : ἀνένδεκτον, γέγραπται. Vient la malédiction, sur l'homme qui sert d'instrument à cette fatalité : οὐαὶ δὲ... δι' οὗ. De part et d'autre, enfin, se trouve énergiquement exprimé le malheur du coupable : λυσιτελεῖ αὐτῷ..., καλὸν αὐτῷ κ. τ. λ.

Mc n'avait utilisé en 9⁴² qu'une partie de la sentence sur le scandale. Il aura trouvé l'occasion belle d'en tirer ici parti, de façon plus ample et plus topique. La « nécessité » dont il s'agissait dans la source⁽¹⁾, est entendue plus précisément des prédictions de l'Écriture. Le rédacteur ramène ainsi une idée qui lui est chère : la Passion de Jésus était, à la fois, inévitable et prophétisée.

Quant aux versets relatifs à ce qu'on appellera plus tard l'institution de l'Eucharistie, le texte actuel de Mt. (26²⁶⁻³⁰) dépendant de celui de Mc, il nous reste à éclairer le 2^d évangile par les récits de Luc (22¹⁷⁻²¹) et de Paul (1 Cor. 11²³⁻²⁶). On suppose admis, avec Westcott-Hort, que le texte authentique de Luc s'arrête après les mots τὸ σῶμά μου (22¹⁹) pour ne reprendre qu'en 22²¹ : πλὴν...⁽²⁾.

Il est, alors, tout à fait remarquable que Luc ne mentionne en aucune façon ni l'allusion au sang du Christ à propos de la coupe, ni l'alliance nouvelle symbolisée par cette coupe, ni la valeur rédemptrice de la mort de Jésus. Le silence lucanien sur ce triple point d'importance est d'autant plus extraordinaire qu'il trouvait, en Mc, une référence explicite à ces trois idées, rien que dans un seul et même verset, (Mc 14²⁴). Comme Luc a, d'autre part, une tendance accusée à insister sur la solennité de ce dernier repas⁽³⁾, on n'expliquerait pas son silence, sur les points ci-dessus marqués à moins de supposer qu'il a connu une version du récit plus ancienne que celle de Mc et de Paul, une version où manquait, comme dans Luc, toute référence de la coupe

1. Cf. L. 17¹ Mt. 18⁷.

2. *Supra* 196-198.

3. *Supra*, 43 ss.

au sang, de la coupe à l'alliance, et de la mort à l'expiation ⁽¹⁾.

Or, ces trois idées, qui se trouvent rattachées par Marc à l'Eucharistie, et dont Luc ne fait pas mention, on les trouvait déjà dans Paul (1 Cor. 11^{24s}). D'autre part, elles sont rassemblées, en Marc, dans l'espace d'un unique verset (14²⁴), qui, justement, paraît troubler le contexte dans lequel il est inséré ⁽²⁾. On comprendrait mieux l'allusion au sang et la mention de l'alliance nouvelle, avant et non après la tradition du calice aux apôtres. Or, c'est quand tous les assistants ont bu à la coupe, (14²³), que la phrase si chargée de sens arrive, comme en retard. D'autre part, la déclaration de Jésus sur le jus de la vigne, dont il ne boira plus d'ici l'avènement du royaume, (14²⁵), vient bien plus naturellement après le verset 14²³ qu'à la suite de l'allusion symbolique au sang rédempteur ⁽³⁾. 14²⁴ se laisse donc soupçonner à bon droit d'être, — dans un récit plus ancien et substantiellement comparable à la vieille tradition représentée par Luc, — une insertion du rédacteur. C'est un complément qui reflète la conception paulinienne ⁽⁴⁾.

§ XXXIX. — Gethsémani (14²⁶⁻³³)

Entre la prédiction de la dispersion des disciples et la protestation de Pierre, s'intercale assez malheureusement ce verset : « Mais après ma résurrection je vous précéderai en Galilée. » (14²⁸) ⁽⁵⁾. Il est adventice. Il peut être de Mc. L'évangé-

1. Cette hypothèse est d'autant plus probable que dans les Actes (2⁴²⁻⁴⁶), comme dans l'évangile de Luc, le sens du rite paraît attaché principalement à la fraction du pain.

2. Noter encore au simple point de vue linguistique, l'accumulation des génitifs *μοῦ τῆς διαθήκης*, qui dépendent parallèlement de *τὸ σῶμα*, (Wrede, *Miscellen*. Z. n. t. W. 1900, I. 69.75).

3. Cf. Andersen, *Abendmahl*. 34; Loisy, *l'Ev. et l'Eglise* ³ 116 s.

4. Cf. v. g. Loisy *Autour...* 237 s.; *R. Crit.* 03, I. 386, 04, II. 265 ss. — J. Weiss *d. ä. Ev.* 298. — Guignebert, *Hist. anc. du Chr.* I. 224.

5. Holtz. *Syn.* 174. — Ce verset est omis dans le texte d'un fragment d'évangile découvert au Fayoum et rapporté, dans la forme actuelle, au III^e siècle. Harnack pense que le texte de ce fragment est indépendant des évangiles canoniques. Il reconnaît toutefois que cette opinion n'est pas certaine. On peut, en effet, se demander si le morceau en question, aux tours singulièrement elliptiques, n'a pas tout l'air du résumé d'un texte plus développé. En ce cas, son témoignage, pour l'omission de la phrase correspondant à Mc 14²⁸, perd encore de son importance. — On trouvera le fragment reconstitué et étudié par Harnack : *T. U.* v. 4. 483-497 incl.

liste, mais aussi, déjà, la tradition antérieure, a coutume de joindre à l'annonce de la Passion celle de la Résurrection. Marc a-t-il voulu préparer une apparition en Galilée, qui aurait trouvé place dans la finale, aujourd'hui perdue, de son évangile ? Ou bien son récit finissant sur la découverte du tombeau vide, argument de la résurrection par lequel il remplaçait l'histoire des apparitions galiléennes, a-t-il voulu, du moins, accorder à cette tradition plus ancienne, l'honneur, répété, d'une allusion (14²⁸-16⁷) ? A de plus habiles d'en décider.

Que Marc ait décomposé en trois temps la prière de Jésus, cela est plus facile à soupçonner qu'à établir⁽¹⁾. Du moins n'a-t-il pas ménagé ici, plus que dans toute son œuvre, les apôtres galiléens. (14^{37, 40, 50}).

§ XL. — Le procès (14⁵³-15¹⁶)⁽²⁾

D'après la version de Mc, il y eut deux réunions du Sanhédrin, dans le procès de Jésus. La première aurait eu lieu dans la nuit même de son arrestation, (14^{53, 55-66}). Après les dépositions d'ailleurs discordantes des témoins, un interrogatoire, et la déclaration faite par Jésus, qu'il était le Christ, il aurait été condamné à mort, d'une voix unanime, pour blasphème, puis outragé de la pire manière par ses juges, ou du moins en leur présence. Le matin, de bonne heure, nouvelle réunion (15¹). Aucune référence n'est faite alors à la séance de la veille. L'énumération des membres du Sanhédrin est reprise, comme si elle n'avait pas été donnée déjà plus haut (14⁵³). Les « deux jugements... ont un développement parallèle et... ne sont en aucune façon coordonnés l'un à l'autre »⁽³⁾.

Luc ne rapporte qu'une séance, celle du matin (22⁶⁶-23²). C'est là qu'il place l'interrogatoire, et la déclaration de Jésus

1. Qu'on compare le triple jeu de scène du Christ à Gethsémani, et de Pilate cherchant à délivrer Jésus, avec la triple prédiction principale de la Passion. Peut-être a-t-on affaire dans les premières séries de répétitions comme dans la dernière à des redites rédactionnelles. On se rappelle que 6¹⁴⁻¹⁶ faisait pendant à 8²⁸, que la leçon sur la pureté des mets a été dédoublée en deux parties, comme celle sur le divorce, et que les préparatifs de la scène sont calqués sur ceux de la manifestation des Ramcaux. Pour ces reprises multipliées d'une donnée favorite, cf. J. Weiss, *d. à. Ev.* 109-119.

2. Il serait peu utile de se référer à Giovanni Rosadi (*Le Procès de Jésus*), dont la critique est trop insuffisante.

3. Loisy, *R. H. des Rel.* 06, 444.

sur sa propre messianité. Après quoi, sans qu'il soit fait mention d'aucune condamnation formelle, le sanhédrin se lève en masse, et va déférer la cause à Pilate.

Johann Weiss a montré⁽¹⁾ combien peu sûre était la tradition d'une première séance de nuit, combien invraisemblable la réunion d'urgence, à pareille heure, de tous les membres du Sanhédrin, (14⁵²), et la convocation de nombreux témoins, (14⁵⁶), combien impossible, d'après la procédure juive, la condamnation immédiate de Jésus (14⁶³), (à supposer que le tribunal juif eût encore, ce qui est fort douteux, le pouvoir de condamner à mort), combien inconsistante, enfin, la supposition d'un jugement déjà prononcé, avec l'attitude subséquente des Sanhédrides : ils déposent une plainte auprès du Procureur (15^{3,4}), comme s'il s'agissait d'une première sentence à porter et non de l'exécution d'un verdict déjà rendu.

Il paraît donc probable que Marc aura rencontré deux versions différentes, — une courte (15¹), une plus développée (14⁵⁵⁻⁶⁶) — d'une seule et unique séance, identique à celle que rapporte Luc. Le 2^d évangéliste n'aura pas voulu perdre l'un de ces doublets. Peut-être, d'après l'une des sources l'ordre des faits était-il celui-ci : arrestation, interrogatoire, et dans l'autre : arrestation, reniement de Pierre, séance du matin suivie de la démarche auprès de Pilate. Le rédacteur aurait pu être amené à penser qu'il y avait eu deux réunions du sanhédrin et que le reniement de Pierre devait être intercalé entre une première séance, consécutive à l'arrestation, et la réunion du matin. Le récit le plus développé se prêtait davantage à être considéré comme celui d'un jugement proprement dit, suivi de condamnation. Est-ce le rédacteur qui a donné à cette conception sa forme définitive, en écrivant le mot *κατέκριναν* (14⁶⁴) ? On ne saurait le décider. Toujours est-il qu'il a dû accueillir d'autant plus volontiers pareille façon de voir, qu'elle tendait à décharger Rome, en chargeant le peuple réprouvé et surtout ses chefs. A cela sert également la triple tentative de Pilate pour délivrer Jésus, et son triple échec devant la volonté hostile du peuple, poussé par les membres du sanhédrin (15⁹⁻¹⁵).

1. *D. d. Ep.* 308-322, spéc. 312, 316-320.

§ XLI. — **La fin** (15¹⁶-16⁸ incl.)

La part propre de la rédaction marcienne dans la fin du 2^e évangile paraît être, pour le moment, impossible à préciser. Non seulement toute référence aux « Discours » nous manque, comme, au reste, dans tout le récit de la Passion, mais aussi le contrôle que fournissait le texte de Luc, en ce qui touchait à l'Eucharistie et au jugement de Jésus. Pour les scènes du Calvaire et de la Résurrection, le texte du 3^e évangile aussi bien que du 1^{er} est trop visiblement secondaire.

Marc connaissait la tradition des apparitions galiléennes, puisqu'il s'y réfère deux fois, (14²⁸, 16⁷). En racontait-il quelque chose après le verset 16⁸ qui termine pour nous l'évangile ⁽¹⁾? Ou bien lui-même s'arrêtait-il sur le silence absolu des femmes 16⁸? ⁽²⁾ *Adhuc sub iudice lis est.*

En faisant taire si bizarrement la découverte du tombeau vide, Mc. ne semble-t-il pas avouer la nouveauté de ce récit? Il donne, du mutisme des femmes, une raison étrange: la peur. Mais, à regarder les choses du point de vue du rédacteur, cette peur, explicable dans un premier mouvement de surprise, ne pouvait tenir contre la joie de la résurrection, disons, au moins, contre le besoin naturel de raconter ce qui s'était passé au tombeau. Elles redoutaient les conséquences de la disparition du corps? ⁽³⁾ Mais pourquoi s'en taire aux disciples? Ἐφοβοῦντο γάρ ne fait donc que rendre plus suspecte la donnée relative au silence des femmes: οὐδεὶς οὐδὲν εἶπεν (16⁸). Tout ceci ne serait-il pas arrangé pour justifier la production tardive d'un récit jusqu'alors inouï? ⁽⁴⁾

1. 16⁹⁻²⁰ inc. sont, comme on le sait, postérieurs.

2. Wellhausen, *Mc.* 146.

3. Holtz. *Syn.* 183. — Pour l'historicité de la découverte du tombeau vide, cf. H. Holtzm. *Theol. Rundschau* 1906, 79-85, 119-132.

4. Brandt, *evang. Gesch.* 318.

Conclusions sur les procédés de Marc

Papias a rapporté sur Marc cette indication d'un presbytre : « Marc, qui fut interprète de Pierre, écrivit exactement, non pas toutefois en ordre, tout ce qu'il se rappela, les dires ou les actes du Christ ; en effet, il ne l'entendit pas ni ne l'accompagna lui-même, mais plus tard, comme je l'ai dit, il fut un compagnon de Pierre. Celui-ci adaptait ses enseignements aux nécessités, mais ne se souciait pas d'agencer en un ensemble les oracles du Seigneur. Aussi Marc n'a-t-il en rien péché, en écrivant certaines choses de la façon qu'il se les rappelait. Il ne s'est soucié que d'un point : ne rien omettre de ce qu'il avait entendu, et n'en rien fausser ⁽¹⁾ »

Généralement, les jugements portés sur le 2^d évangile, et même par des savants du premier mérite, ne sont pas restés suffisamment indépendants de ce témoignage, fort discutable ⁽²⁾. Le renseignement que Papias fournit sur l'évangile de Matthieu ⁽³⁾ se trouve n'être pas exact. Dans le cas qui nous occupe, Marc est représenté comme n'ayant pas d'autre source que ses propres souvenirs de la prédication orale de Pierre. Il est supposé n'avoir rien omis de ce qu'il s'est rappelé, n'avoir rien modifié des faits transmis. Sa méthode de travail aurait été des plus primitive : il aurait aligné les scènes au hasard de ses souvenirs. Est-ce là ce qu'a révélé l'analyse de sa rédaction ?

Nous avons vu Marc utiliser largement le document des Discours. La liste des passages reconnus pour en provenir semble pouvoir être dressée ainsi : 1 ^{2a, 3-9}, 2 ^{18, 23}, 3 ^{22b-30}, 4 ²⁻³⁵, 6 ⁷⁻¹², 8 ^{11, 12}, 8 ^{34-9¹}, 9 ^{19, 35, 37b}, 9 ^{41-40¹}, 10 ^{14-16, 29-31, 42-43}, 11 ²³⁻²⁶, 12 ^{38, 39}, 13 ^{9-14, 21}. Enfin 13 ^{34-14¹}, et 14 ²¹ semblent s'inspirer de la même source. Le recueil des Discours était déjà écrit, comme on le voit à la gaucherie des insertions et corrections ⁽⁴⁾ : elles n'apparaissent pas comme les libres retouches de données purement orales, mais comme les surcharges et les ratures d'un texte que l'écriture a fixé. Il en est devenu

1. Eusèbe, *Hist. Eccl.* III. 39, § 113.

2. C'est ce que Loisy reproche avec raison à J. Weiss lui-même. *R. Crit.* 03.

II. 181.

3. Eusèbe, *ib.*

4. Par exemple dans le discours sur le but des paraboles (4¹⁰⁻¹⁴).

moins malléable aux transformations habiles, tout en offrant une prise plus saisissable aux matériels remaniements du glossateur ou de l'arrangeur.

Mais Marc n'a pas consulté seulement les Discours. Pour les récits, comme pour les paroles du Seigneur, il a recouru, en partie au moins, à une ou plusieurs sources écrites. C'est seulement sur un document de ce genre qu'on a pu opérer, par exemple, les intercalations successives qui séparent, à présent, la Confession de Pierre (8³⁰), du mot sur l'avènement messianique (9¹), et cette sentence, de la question relative à Elie (9¹¹)⁽¹⁾.

Il est donc certain que l'informateur de Papias était assez mal renseigné sur les vraies sources marciennes. Il y a loin du compilateur révélé par le texte de l'évangile, à cet auditeur de Pierre qui rédigerait, pour la première fois, les prédications de l'apôtre⁽²⁾.

Marc n'use guère de ménagement à l'égard des disciples galiléens et de Pierre en particulier. Il ne cache pas leur inintelligence, en 4¹³, 5³¹. Il la souligne en 6³², 7¹⁸, 8¹⁷⁻²², 9¹⁰⁻³². Il parle, à bouche ouverte, de leur impuissance comme exorcistes, (9^{18.28}), en dépit du pouvoir spécial que leur a conféré Jésus (3¹⁵, 6⁷). Il les montre ambitieux et peu francs avec le Maître (9³⁴, 10³⁷), animés d'un esprit d'exclusivisme étroit (9³⁸), provoquant l'irritation de Jésus par leur manque d'accueil et de charité (10¹⁴), jaloux les uns des autres (10⁴¹), sommeillant, même les plus intimes, quand leur Maître agonise et malgré la demande qu'il leur a trois fois adressée de veiller et prier avec lui (14³⁴⁻⁴²), lâches, enfin, au premier danger (14⁵⁰). Non seulement Pierre renie son Maître, mais s'il l'a confessé Christ, il ne l'entendait pas de la bonne manière, puisqu'il ne comprenait rien alors à la nécessité de la croix, (8³²⁻³⁴). Que Jésus se transfigure, et Pierre, d'emblée, semble se croire dans le royaume, avant que le Christ ait souffert (9⁵⁻⁷).

1. On n'attribue à Marc qu'une partie de ces intercalations. Les interpolateurs antérieurs se trouvaient donc déjà, eux-mêmes, en présence d'un texte écrit. Comme rien ne prouve que l'évangile de Marc soit antérieur à l'an 70 (cf. Loisy, *R. Cr.* 06, II, 181 s.), il reste encore assez de marge pour qu'on ait eu tout le temps d'écrire et de remanier, avant Marc, des recueils de paroles et de récits.

2. Loisy, *R. Cr.* 03, II, 181; 07, I, 243.

Marc n'a pas inventé la plupart de ces traits. Mais c'est beaucoup qu'il les rapporte, les accumule. Qu'on compare son procédé avec la discrétion de Luc ou de Matthieu ⁽¹⁾. Le contraste est d'autant plus notable que si Luc et Matthieu font silence sur plusieurs des détails de ce genre, Marc paraît, au contraire, en créer de nouveaux. Au moins le peut-on croire de 6 ⁵², 7 ¹⁸, 9 ¹⁰, et le soupçonner aussi de 5 ³¹, 9 ^{5,7}. Si 8 ¹⁷ contenait une indication antérieure à Marc, il l'accentue (8 ¹⁷⁻²²). Invoquera-t-on, en tout ceci, l'humble sincérité de Pierre? Elle n'exagérerait pas ainsi.

Marc ne manie pas sans plaisir l'arme des allusions, des suggestions. Qu'entendait-il, en accumulant tant de traits défavorables aux disciples galiléens, comme en transposant si curieusement après l'exaltation des apôtres par Jésus, ce verset (10 ³¹) : « Beaucoup de premiers seront les derniers, et les derniers, premiers? » Peut-être a-t-il voulu faire penser à la supériorité de Paul. N'est-ce pas à l'influence paulinienne qu'il doit son universalisme, son indépendance à l'égard des règles sur les mets, la conception, chez lui centrale, de la Croix, de la mort rédemptrice, de l'alliance nouvelle dans le sang de Jésus? ⁽²⁾

A supposer que les sentiments d'un disciple de Pierre puissent s'accorder avec l'attitude de Marc à l'égard des apôtres galiléens, les indications du 2^d évangile cadrent trop mal avec la réalité, même sur des points très importants, pour qu'on les rapporte directement à une source apostolique. Pense-t-on entendre la voix de Pierre dans un récit aussi légendaire que celui, par exemple, du figuier maudit (11 ^{13,20})? Doit-on à l'un quelconque des Apôtres une chronologie comme celle qui date l'immolation de l'agneau pascal du premier jour des azymes (14 ¹²), fait du dernier souper de Jésus un repas pascal, et place, en pleine fête de la Pâque, une triple exécution capitale? ⁽³⁾

1. *Supra* 141-143, 53-56.

2. Pour l'influence de Paul sur la langue et la pensée de Mc, cf. Holtzm., *Markus-Kontrov.* 37 s., et les indications bibliographiques qu'il y donne (*Archiv für Religionswiss.* 1907. I).

3. Jülicher ne remarque-t-il pas (*Einleit.* ⁶ 402) que la mésintelligence de la glossolalie, attestée par le chapitre second des Actes, suffirait, seule, à prouver que l'auteur n'est pas contemporain de Paul, bien loin d'être son compagnon? L'argument qu'on oppose ici à Marc, auditeur de Pierre, ne semble pas moins pressant.

Si l'évangile de Marc n'est pas l'écho direct de Pierre, ni d'aucun témoin immédiat de la vie de Jésus, ce n'est pas non plus l'invention libre d'un cerveau imaginatif. Marc utilise, avec la tradition orale, des documents écrits et déjà même retravaillés. Marc n'est pas un créateur. Nature exubérante, intempérante, prolixe, il abonde en redites plus qu'en inventions. Il peut bien trouver, de lui-même, tels jeux de scène comme les frémissements d'indignation, les saisissements d'épouvante, les longs regards circulaires, les face à face solennels. Mais il excelle surtout à s'emparer de thèmes qui lui agréent, et à s'en servir sans fin. Revenir toujours aux mêmes schèmes, des silences imposés, des fuites devant la foule, des explications à huis clos, c'est plutôt signe de pauvreté imaginative. Pour ne rappeler qu'un exemple de cette monotonie marcienne, qu'on veuille bien considérer la fortune littéraire de la première journée de ministère, à Capharnaüm. L'admiration des assistants, exprimée en 1²² est reprise en 1²⁷, peut-être en 2¹², probablement en 6^{2.51}, 7³⁷. L'exclamation du possédé, (1²⁴), aura son écho en 3¹¹ et 5⁷. L'ordre du silence de 1²⁵ est utilisé en 1^{34.44}, 3¹², 4³⁹, 5⁴³. Le saisissement des assistants et leurs cris de louange en 1²⁷ reparait en 4⁴¹. Or on a déjà vu que 1²⁷ dépendait de 1²². Enfin le départ de Jésus en 1³⁵ sert de modèle à 1⁴⁵ etc... Est-ce bien là le fait d'un disciple qui transcrirait naïvement les souvenirs vivants d'un apôtre ? ⁽¹⁾.

A en croire toujours le presbytre, Marc n'aurait fait qu'aligner les récits les uns au bout des autres, comme sa mémoire les lui rendait. N'y a-t-il donc pas de suite dans son œuvre ? Incontestablement si. L'ordre des faits qu'il a rapportés correspond, dans les très grandes lignes, aux principales étapes de la carrière de Jésus : prédication en Galilée puis, devant les dangers que sa renommée lui attire ⁽²⁾, retraite du Maître jusqu'au temps voisin de la pâque, où il fait à Jérusalem une courte apparition, qui provoque, c'était fatal, son arrestation et sa mort. En dehors de ces indications, toutes

1. *Contra*. H. Monnier, *Miss hist. de Jés.* XIX : « C'est... une œuvre toute spontanée, sans rien qui sente l'apprêt, ni l'imitation » et XX : « En résumé, Marc reste un témoin de premier ordre, absolument original. Son évangile « porte encore le fard du fruit tombant de l'arbre » (Godet, *Introd.* II, 441) ». On ne saurait donner plus de relief à l'idée sur laquelle nous différons.

2. Marc ne fournit pas cette explication, *supra* 260.

générales, on ne peut guère avoir confiance en la marche de son récit. C'est lui qui a disposé les scènes de conflits en deux groupes, au début et à la fin du ministère, et accumulé dans l'intervalle les instructions adressées aux disciples. Indubitablement, l'évangile n'est pas une biographie ⁽¹⁾. Elle ne serait, de ce point de vue, ni complète, ni même exacte. Trente ans de la vie de Jésus sont passés complètement sous silence. C'est incidemment, par hasard, qu'on apprend sa profession de charpentier, le nom de sa mère et de ses frères (6³). Marc essaie bien de donner l'illusion que les données chronologiques et topographiques de son récit correspondent à la réalité. Il s'y prend trop mal pour réussir ⁽²⁾. On reconnaît que les cadres de ses scènes sont souvent schématiques ⁽³⁾ et parfois symboliques ⁽⁴⁾. On le surprend à transposer et à situer versets et passages entiers au gré de ses combinaisons ⁽⁵⁾. L'usage de données traditionnelles restait toute subordonnée aux fins propres du rédacteur.

S'il a conservé des tableaux réalistes, comme les guérisons du sourd-muet et de l'aveugle de Bethsaida, c'est qu'il n'était pas encore choqué de ce qui devait déplaire bientôt au sens chrétien plus affiné ⁽⁶⁾. Ce n'est pas une raison pour avoir, en les traits hardis qu'il rapporte, une confiance illimitée. Cela nous avertit seulement qu'il traitait le Christ avec une psychologie moins scrupuleuse, moins facilement scandalisée, que ne pourront faire les générations suivantes. Rien ne prouve, par exemple, qu'il n'ait pu, de lui-même, prêter à Jésus, certains mouvements de passion, comme l'irritation ou la colère ⁽⁷⁾, traits généralement éliminés par les évangiles postérieurs. En tout cas, il ne se fait pas scrupule d'attribuer au Maître maint autre jeu de scène anodin.

On ne saurait s'étonner de la liberté marcienne. Il n'écrivait pas de l'histoire. Il composait un évangile. « Commen-

1. *Idem*, J. Weiss, *d. ä. Ev.* 41-22; Loisy, *R. Cr.* 03, II, 181; Wellhausen, *Einkl.* 51, *Mc.* 9.

2. *V. g.* 3⁷ ss., *supra* 232.

3. *V. g.* 4¹⁰, 7¹⁷, 10¹⁰; cf. von Soden, *d. Inter.* 139.

4. Par ex. 3¹³.

5. Cf. l'encadrement actuel (3²¹⁻³¹) de la dispute sur Beelzeboul, la place du mot sur le péché irrémissible (3²⁸), de la leçon sur l'abnégation (8³⁴ ss.), sur les persécutions (13⁹ ss.).

6. Wernle, *altchrist. Apolog.*, Z. f. nt. W. 1900, 54.

7. *V. g.* 1¹³, 3⁵.

cement de l'évangile de Jésus-Christ. » (1¹) : c'est l'expression même de Marc. Elle en révèle assez long. Le terme n'est pas pris en son sens primitif : l'annonce du royaume imminent. D'après Marc, bien au contraire, on ne doit pas entendre de façon trop stricte, cette proximité de la fin. D'abord, la foi doit se répandre parmi toutes les nations, (13¹⁰). Le royaume recule au second plan : c'est Jésus qui vient au premier. L'heure est proche, des justices de Dieu, tel était l'évangile du Baptiste, tel aussi celui du Christ. Mais, pour Marc, la bonne nouvelle consiste avant tout dans une prédication graduée, dans une révélation méthodique, de ce qu'est, pour les fidèles, Jésus. C'est, au sens large, une catéchèse. Elle ne ressemble pas au « catéchisme » abstrait de plus tard, réduit à n'être guère qu'un manuel de formules théologiques, le résumé de mille et une définitions conciliaires. Elle est concrète, en leçons de choses, ordonnée à un but d'enseignement moral.

Le lecteur sait bien que Jésus est le Christ. C'est pourtant à le lui apprendre, j'entends à lui en donner l'impression progressive, envahissante, qu'est consacrée toute la première partie de l'évangile. Le Messie se fait sentir à la conscience du fidèle, et s'impose, par le prestige de sa personne, par ses miracles et ses leçons. L'autorité qui le met hors pair est saluée d'avance par le Précurseur, sentie, dès le premier contact, par les disciples qu'elle subjugue, par la foule qu'elle émerveille. Il se fait obéir des démons, de la maladie, de la mort, des vents et des flots. Il peut pardonner les péchés. Il est le maître du sabbat. Par son enseignement, comme par sa puissance, il est le pasteur miraculeux des multitudes affamées. Comment donc appeler cet homme, pour lui donner son vrai nom ? Cette question revient souvent sous la plume de l'évangéliste (1²⁷, 2¹², 4⁴¹, 6², 14, 16, 8²⁷⁻³⁰). Question suggestive, elle provoque à chaque fois, dans l'âme du lecteur déjà initié au secret, une réponse toujours plus distincte, mieux comprise et plus spontanée, celle même que va exprimer Pierre : « Tu es le Christ ».

En même temps qu'était produite cette impression de la messianité de Jésus, la théorie de l'aveuglement destiné aux Juifs, paraît au scandale causé par leur incrédulité. Aux démons, Jésus faisait taire son titre, et aux malades, leur gué-

raison. Il se dérobaît à l'empressement curieux ou intéressé de la foule. Il ne lui parlait qu'en énigmes. Pour cette conception des faits, Marc trouvait un point de départ dans la tradition : il se chargeait de l'accentuer et de la développer. Ainsi l'on peut admettre que le cri de Jésus au démon de la synagogue : $\varphi\iota\mu\acute{\omega}\theta\eta\tau\iota$ (1²⁵) ait été livré au rédacteur. Mais il en reproduit l'idée en 1^{34,44}, 3¹², 5¹³. La tradition lui donnait le départ furtif de Capharnaüm au lendemain des premiers miracles. Jésus même s'en expliquait par son désir d'aller prêcher ailleurs. Marc veut croire à une attitude systématique, à une tactique de retraite et d'isolement ⁽¹⁾. Avant Marc on avait commencé de tenir les paraboles pour obscures, mais il généralise cette vue ⁽²⁾, il souligne le contraste entre la foule et les disciples (4³⁴, 7¹⁷, 10¹⁰), il insiste sur le crime impardonnable du peuple rejeté ⁽³⁾.

Bien que les Juifs l'aient méconnu, Jésus est Christ. Telle était la première leçon de l'évangile. Mais alors il s'agissait de prévenir, ou de calmer, une nouvelle angoisse des fidèles encore faibles dans la foi. Comment le Messie a-t-il pu aboutir au supplice propre des esclaves ? Il s'agissait d'habituer les imaginations à cette troublante perspective. L'hostilité des Pharisiens (3²²), leurs accusations de blasphème (2⁷), leur conjuration homicide (3⁶), le sort fait au Baptiste qu'Hérode croit retrouver en Jésus (6¹⁶), c'étaient déjà, dès la première partie du récit, autant de présages sinistres. A présent qu'il est bien établi que Jésus est le Messie, il faut aborder de front le scandale de la croix. Une première prophétie de la Passion (8³¹) sera donc insérée, sans retard, après la confession de Pierre. Le récit de la transfiguration recevra même, dans ce sens, une orientation nouvelle (9^{3,9, 12b}). Les prédictions se multiplient, qui parlent de la mort et de la résurrection ⁽⁴⁾. Il en est ici comme de la théorie sur l'aveuglement juif. Marc n'a pas inventé le motif ⁽⁵⁾. Par des reprises monotones, plus

1. Cf. 1¹⁶ et le symbolisme de 3¹³ 4³⁵.

2. $\tau\acute{o}\ \mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ 4¹⁰ Cf. *in loc.* 203 s.

3. 3^{21, 22a} en tête de la discussion sur Beelzeboul; insertion, en cette péripécie, du mot sur le blasphème irrémissible (3²⁸⁻³⁰); rapport direct de cette leçon au cas des Juifs (3³⁰).

4. Outre les prédictions, déjà citées, qui sont artificielles, et 9³¹, précisé par le rédacteur, cf. 40^{32-35, 45}, 14⁸. Marc pouvait déjà rencontrer les prophéties de 12^{7,8} et 14¹⁸. Il insiste, sur la dernière des deux, au moyen du verset 14²¹.

5. Cf. Jülicher, *N. Lin.* 27 s. Il établit (*ib.* 30) un intéressant parallèle entre

que par des variations brillantes, il l'a patiemment développé.

Mais cette manière de catéchèse qu'est l'évangile n'est pas seulement apologétique. Elle tend à agir, il est vrai, sur l'impressionnabilité du lecteur de façon à fortifier en lui la foi, mais elle a aussi pour but un enseignement moral. Le Christ souffrant est rédempteur (10⁴⁵, 14²⁴). En même temps que la Passion est présentée comme salutaire, il est réclamé des disciples, s'ils en veulent bénéficier, qu'ils s'y associent d'abord, en portant eux-mêmes leur croix (9³⁴). A l'exemple d'un Christ qui fait abnégation de tout pour servir les siens (10⁴⁵), il faut des chrétiens pleins d'abnégation pour le Maître (8³⁵, 9^{43...}, 10^{21...}), modestes et charitables entre eux (9³³⁻⁴³, 50, 10¹³⁻¹⁷, 35-46). C'est à cette instruction des disciples qu'est essentiellement consacré tout l'entre-deux de la Confession de Pierre à l'entrée dans Jérusalem, de la première prophétie de la Passion à son accomplissement. La morale des communautés occupe ainsi le cœur de l'évangile marcien.

La même référence aux besoins des fidèles, qu'on a observée dans le plan et les idées principales de l'évangile, se retrouve aussi dans le détail. Jean s'efface devant Jésus. Il n'est plus que le Précurseur. Au lieu du baptême d'eau et de feu, il annonce le baptême dans l'eau et le S'-Esprit (1¹⁻⁹). Les leçons qui ressortent des différentes scènes, sont soulignées par le rédacteur, de façon à être plus facilement saisies⁽¹⁾. Elle sont complétées : ainsi la 2^{de} partie du discours des paraboles (4²¹⁻³³) insiste sur le progrès nécessaire de l'évangile, en dépit de l'échec essuyé sur le terrain juif. Elles sont adaptées aux besoins des temps : la chaussure et le bâton sont concédés aux apôtres itinérants (6⁸), alors que Jésus les refusait à ses disciples, pour leur petite tournée d'essai. Le discours eschatologique est enrichi de sentences sur les persécutions (23⁹⁻¹⁴), sur la prudence (13⁶, 21) et la vigilance

ces prévisions de la Passion, partiellement historiques, partiellement schématiques, et le caractère également composite des prédictions relatives à l'emprisonnement de Paul, dans les Actes (20²³, 21¹¹⁻¹⁵).

1. 2⁸ b-11, 20 b, 28, 3⁴⁻⁵ b ; place de 3²¹, 22 a. 28-31, place de 3²³ b, addition de 4³⁹, 5^{7, 28, 34}, 6², 7¹⁵ b-19 fin (καθαρίζων) 20-24, 8¹⁹⁻²² ; place et peut-être composition de 8³² après la première prédiction adventice de la Passion ; anachronisme commis par Pierre, 9³⁵ ; insertion de 9³⁵ ; mise en scène : 10²³⁻²⁵, 10⁴⁵ h ; pointe fautive donnée à une histoire pour l'adapter à un groupement ; 12³⁴ c.

patiente dont ils auront besoin (13³³-14¹). Il est corrigé dans le sens d'une imminence moins prochaine de la parousie (13⁷⁻¹⁰).

Bref, Marc poursuit un but d'édification, comme continueront de le faire les évangélistes postérieurs. Mais ils n'ont pas même besogne, ni mêmes moyens. Il ébauche. Eux, parferont, chacun selon sa manière, avec plus de théologie, ou plus d'art. Marc tend bien à dramatiser les récits. Il n'y réussit pas avec l'habileté du 3^e évangéliste. Ses procédés sont monotones. Son schématisme narratif est plus fruste que celui de Luc. Son schématisme doctrinal, plus simple que celui de Matthieu. Il prend moins directement à partie l'intelligence raisonneuse. Il compte davantage sur la leçon vivante, qu'apporte avec elle l'impression des faits. Il suit un plan de catéchèse, plus qu'il n'édifie un système de théologie.

Catéchiste, sous les dehors d'un historien, il utilise des matériaux traditionnels et fait semblant de rapporter les faits d'après leur suite véritable. En réalité, il les adapte à son but, non d'enseignement abstrait, ni d'édification sentimentale, mais d'enseignement édifiant, d'éducation religieuse. Il faut bien qu'il y ait, derrière lui, de l'histoire et de la théologie. Mais il n'en garde que ce qu'il faut pour sa tâche de catéchiste. A l'histoire légendaire, il a emprunté librement les matériaux de sa construction évangélique, de sa prédication par les faits. Il a pris à la théologie quelques-unes de ses thèses aux arêtes vives, comme celle de l'aveuglement juif, ou de la Passion rédemptrice. Il lui doit également, outre le goût du paradoxe, celui des allusions allégoriques et du symbolisme. Ce sont raffinements qui jurent avec le naturel un peu fruste de cette âme toute populaire. Mais un pareil contraste n'est pas pour étonner, dans la personnalité hybride d'un catéchiste.

Intermédiaire entre la spéculation des docteurs et l'impresionnabilité des fidèles, ses attaches le reliait aux deux. Il opère parmi les fidèles l'éducation religieuse des intelligences, en agissant directement sur l'imagination et le cœur. Il dirige les données de la tradition à marquer des leçons plus hautes, qui se résument en un petit nombre de formules essentielles. Et, inversement, l'objet pratique de ces formules est de coordonner, de nouer, de vivifier l'ensemble des traditions primitives, et des successives réactions qu'elles ont déjà provoquées dans la conscience des générations pieuses.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La méthode régressive étant la seule qui nous rendit possible l'étude de l'évolution des données chrétiennes, consignées dans les synoptiques, il ne fallait pas songer à discerner toutes les phases antérieures de cette transformation. Dans le flux continu des traditions originaires, le premier moment qu'on pût atteindre, en partant des évangiles constitués, c'était celui de leur rédaction. Comment les écrivains désignés sous le nom de Matthieu, Marc et Luc ont-ils opéré le passage de leurs sources immédiates au texte qu'ils nous livrent ? Tel a été l'objet plus circonscrit, plus prochain, et par là même plus accessible de l'enquête que nous avons menée.

Elle n'a pu être exhaustive, fût-ce pour l'unique raison que nous ne connaissons pas toutes les sources des évangiles actuels. Mais l'usage fait par les synoptiques de documents en partie communs, nous a permis de discerner, dans une assez large mesure, avec la teneur de ces documents, les modifications qu'ils ont subies dans les trois premiers évangiles. Les constatations ont porté sur un trop grand nombre de faits, sur des procédés d'une nature trop manifeste et d'un emploi trop répété, pour que les conclusions générales puissent craindre d'être infirmées par le caractère simplement conjectural de mainte observation de détail. On doit se le rappeler, du reste. Isolés, bien des cas resteraient obscurs, que leur rapprochement éclaire.

Entre les procédés de chacun des synoptiques et ceux des deux autres, les différences sont nombreuses, comme différeraient leurs époques, les besoins spéciaux des lecteurs, la tournure même de leur esprit.

Marc n'a pas écrit avant 70, mais plutôt quelques années après. Il a déjà le souci d'introduire un certain laps de temps

entre la destruction du temple et la parousie ⁽¹⁾. Toutefois on ne peut le reculer beaucoup plus, à raison de la date de Matthieu et de Luc, qu'il faut placer vers le début du second siècle, avant l'évangile de Jean, et qui ne s'accommoderaient guère d'un intervalle sensiblement moindre entre la composition de Marc et la leur. Ils marquent, en effet, un progrès tout à fait accentué de la tradition, de l'organisation, de la conscience et de la dévotion chrétiennes.

Marc ne s'adresse pas à des juifs et ne paraît pas juif lui-même, à en juger par la façon dont il parle des usages d'Israël ⁽²⁾. Bien que Matthieu n'écrive pas exclusivement, ni peut-être principalement pour des lecteurs comprenant l'hébreu, puisqu'il traduit les mots de cette langue ³, il semble avoir reçu une éducation juive, si grande est sa préoccupation de l'Ancien Testament, et en particulier des prophéties. En tout cas, son universalisme décidé déborde absolument les cadres étroits des judéo-chrétiens. Luc connaît trop imparfaitement la Palestine, sa géographie, son histoire, ses coutumes pour être un palestinien. Il s'adresse visiblement à des fidèles venus, comme lui, de l'hellénisme. Il leur épargne les traits trop spécialement juifs, et voit avec eux, dans la religion nouvelle, l'offre, faite à tous, du salut.

Marc se contente de tracer les linéaments de la foi et de la morale chrétiennes. Matthieu les agence avec système; il les développe avec ampleur. Luc donne au dessin plus de fini, au coloris plus de nuances. Matthieu est un raisonneur, en quête, partout, d'unité, fût-ce artificielle. Il vise à satisfaire l'intelligence, Marc et Luc s'adressent d'avantage à l'impressionnabilité. Marc le fait avec plus de simplisme: Luc, avec plus de raffinement. Marc prétend l'ébranler plus fort, Luc la toucher de façon plus douce. Marc produit un Christ redoutable, Luc présente un Christ séduisant. Chez l'un, son rôle est surtout d'endurcir, bien qu'il soit aussi un Sauveur. Chez l'autre, bien qu'il endurecisse, on le voit surtout pardonner. Le Jésus de Marc a plus de force, celui de Matthieu plus de majesté, comme celui de Luc plus de grâce. L'allure de l'évangile diffère également. Marc caté-

1: Cf. *Supra* pp. 286-289.

2. V. g. Mc 7 ³.

3. V. g. Mt. 4 ²³.

chise, Matthieu disserte, Luc, dans ses bons instants, cause, chante, ensorcelle.

Mais en dépit de toutes ces divergences, il y a, entre les trois Synoptiques, des ressemblances étroites, outre celles qui proviennent de leurs documents communs. Leurs procédés de rédaction sont comparables, et, dans une large mesure, identiques. Tous trois essaient de donner l'illusion que leur récit est de l'histoire. Ils établissent, entre les périodes, une succession qui voudrait passer pour chronologique. Ils tâchent à les situer dans le lieu. Mais on saisit leur artifice ⁽¹⁾. On voit combien est peu exacte la place qu'ils entendent assigner à telle scène ou telle leçon, combien peu sûre, en général, la combinaison des morceaux. Ils les avancent, ils les reculent, ils les enchevêtrent d'insertions, ils les élaguent, ils les encadrent d'introductions, de conclusions, ils les chargent d'annexes. Il sont arrangeurs plus que créateurs. Ils utilisent, outre leurs informations orales, des documents écrits, dont la substance passe dans leur œuvre, abondante, reconnaissable, matériellement identique à elle-même, bien que remaniée, repensée, adaptée, modifiée de mille manières par la nouveauté du contexte, de l'orientation, des retouches, coulée aux moules de certaines données privilégiées. Ainsi en est-il, par exemple, de la consigne du silence et des retraites de Jésus en Marc, des accommodations de faits aux prophéties en Matthieu, de la résurrection du Naïnite, en Luc.

Les données traditionnelles doivent servir à un but d'enseignement religieux, d'édification. De là les commentaires, de l'allégorie, les suggestions du symbolisme, les touches idéalisatrices. Quand c'est possible, on élimine ce qui choque; comme Matthieu et Luc font pour les faiblesses des disciples ou les mouvements trop humains de Jésus. Quand on ne peut écarter une information généralement connue, un ensemble de faits qui s'impose, on supprime, au moins, le scandale. L'échec humain devient un triomphe du plan de Dieu, l'incrédulité juive, une fin providentielle, et la Passion du Christ, la nécessité prévue, acceptée, d'une œuvre de rédemption.

C'est peu de chose, auprès de cela, que cette idéalisation de détail, qui donne à la leçon du Maître plus de relief, ou rend

1. Von Soden, *d. Interesse*, 439.

ses prodiges plus surprenants. Idéalisation assez spontanée, ou, du moins, assez discrète, pour ne pas charger de scrupules la conscience des rédacteurs. Ne pensent-ils pas demeurer fidèles à l'âme même de l'évangile, et rester toujours au-dessous de la vérité qu'ils traduisent ?

Ils adaptent tout naturellement l'Evangile au fait chrétien. Le particularisme qu'on trouvait dans les expressions du Maître, plus que dans son esprit véritable, est débordé par l'universalisme implicite de sa morale et les conquêtes de sa foi. — Au fur et à mesure, aussi, que le monde chrétien vieillit, la Parousie recule, et l'attention, moins uniquement concentrée sur l'imminence des révolutions eschatologiques, s'applique à l'organisation des communautés en une église qui dure. C'est l'ère, où, par de mutuels sacrifices, tous les éléments chrétiens se coordonnent, afin de vivre et de se développer.

On a raison d'établir une séparation profonde entre l'évangile de Jean et les Synoptiques. L'un est une vision de foi, qui *s'inspire* aux données traditionnelles. Les autres supposent seulement, sur ces données remaniées, une constante-réflexion de la foi. Mais si accusé que soit le contraste entre les trois premiers évangiles et le quatrième, entre le Christ de Jean et celui des Synoptiques, entre la transposition perpétuelle et hardie que celui-ci fait subir à l'histoire, et le patient travail des humbles accommodations auquel ceux-là se livrent, ce serait exagération absolue que d'opposer au symbolisme de l'un l'historicité des autres, à l'irréalité sublime du Verbe, la ressemblance réaliste du Jésus des Synoptiques, au libre vol de l'aigle mystique, un esclavage prétendu des autres évangélistes par rapport à leurs documents. La vérité est que pour eux déjà, bien qu'avec plus de discrétion que dans Jean, les données traditionnelles sont ce que seront plus tard toutes les sciences, dans la conception scolastique : d'humbles servantes de la théologie, disons moins ambitieusement ici, des vues dogmatiques. Déjà il leur faut se plier, non sans quelque contrainte, à rendre cette sorte de services.

Ce n'est pas avec Jean qu'a débuté l'idéalisation des données évangéliques, ou le travail d'adaptation chrétienne. Ce n'est pas avec Matthieu et Luc, comme si Marc restait étranger

à toute tentative de ce genre⁽¹⁾. C'est un mouvement, qui s'est toujours transmis, avec la vie même des communautés. Les Synoptiques n'en représentent ni la phase terminale, ni le commencement. Le présent travail n'avait pour but que d'en isoler un moment, dans la mesure où cette décomposition des temps de la rédaction est rendue possible par la confrontation des textes et l'attestation des sources. On ne pouvait se proposer d'atteindre à la connaissance exacte des faits et des paroles véritablement historiques. Ils restent encore sous-jacents à la couche de tradition que constituent les sources immédiates de nos évangiles. Tout ce qu'on pensait devoir tenter, tout ce qu'on se proposait de faire, c'était de mieux comprendre la loi évolutive des données évangéliques, en la surprenant à l'œuvre, à un instant de son incessante action. Mais la lente adaptation de l'Evangile à l'Eglise ne débute pas avec la rédaction du plus ancien des Synoptiques. On en saisit la trace dans les documents mêmes qui lui sont déjà antérieurs. Elle remonte jusqu'au temps où l'on commença de croire en Jésus.

1. Remarque analogue dans Jülicher, *Neue Lin.* 70, H. Holtzmann, *Th. Z.* 1907, 498 s., Wernle *Altchrist. Apologetik im N. T.* (Z. n. t. W, 1900, 63); *ib.* 42: « Sur tous les quatre évangiles pourrait s'inscrire l'épigraphe: ἐκ πίστεως εἰς πίστιν ».

Vu, le 20 janvier 1908,

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS,

A. CROISSET.

Vu et permis d'imprimer,

LE VICE-RECTEUR DE L'ACADÉMIE DE PARIS,

L. LIARD.

INDEX DES PASSAGES CITÉS

Nota-bene. — 1° Outre les références ci-dessous indiquées on peut se reporter pour chaque passage à l'endroit où sont étudiés les parallèles ;
2° Pour les passages de Marc, cf. la table des matières.

MATTHIEU

Passage	Page	Passage	Page	Passage	Page	Passage	Page	Passage	Page
I. II	27 s.	27	107	14	47. 87	5 s.	452	45	83
I. 5	21	29 s.	75. 108	16	66	6	69. 71	45 s.	49. 51
1. 6. 12	107	31	107	16. 24. 28 s.		8	24	15-22	85
1-17	102	33	107	32. 34	48	15	107	16	106
18-24	60	33-38	83	17	29	17	64	18	29 s.
20	106	38	107	23	109	17-36 ss.	95	22	85
II	31 s.	39	76	24. 29. 32. 34	106	23	1	22-23	109
II. 1. 9. 13. 19	106	43	107	25	56	33	80	24	56
3 s.	72	44	50	26	107	40. 42	82	25 s. 31	89
15. 18. 23	30	47 s.	105	27	66	42	76	31	84
III. 1	86 106	48	60	27. 29. 30. 34	66	XI. 1	91. 107	34 ss.	96-99
2	107	VI. 1	60	28	63. 87	1 s.	50	34	108
4	22	1-9	107	28-IX. 1	87	2	85	39	105. 108
5	107	1-19	92	29	88	2 s.	60	40 s.	5 s.
7	88 s. 107 s.	9-14	102 s.	36 s.	88	4 ss.	105	41 ss.	63
10	107	16	44	IX. 1	87	12	85	43-46	65
11	62	19-VII. 1	93	2	48	12 s.	50	45 ss.	105. 108
13	84	30	107	2. 3	106	12-16	22-24	49	76
14 s.	60	VII	94	6. 8	105	16	50	XIII	99. 103. 108
15	64	VII. 5	108	7	107	18	73	XIII. 1	20. 89
16 s.	106	42	105. 107	10	106	19	105	2 s.	86
17	61. 108	45 ss.	65	14	84	20	85. 105	8	38 s.
IV. 1	56. 84	45. 46. 20	105	14-18	87	20-25	96	9	24. 40
11	106	16-20	107	18	66	24	107	10	84. 86
15 s.	35	17-21	96 s.	18-20	48	25	85 s.	11	78. 105
17	107	19	107	20	50	27	63	11 s.	54
18-21	107	23	40. 64. 108	20-23	57	28	50. 64	12 s.	85
22	47	24	50	22	85	28 ss.	16-21	13	84
23	107	24. 26	76. 81	23-25	47	35	24	13 ss.	28 s.
23-V. 1	87	28	91. 107	26	107	XII. 1	86	16	20
23	107	VIII. 1	88	27	62. 108. 110	2	76	16 s.	53
V-VIII. 7-15	103	2	106	27-32	110 s.	3-5	108	16. 19	61
V. 3-11	19	4	56. 88	29	107	4	59. 76	18	20
3-13	103 s.	5 s.	51	30	56	7	35	19	48
12	24	5-14	68	31	107	9	85	24-31. 36-44. 39-42	
13-17	38	7	65	32	106	9-15	82	31	50
13-38	91	10	72	32-35	109	10. 12	105	40	42
17	107	11	43	34	56	10-13	56	41. 49	45
17 ss.	19	11 s.	94	35 s.	107	10. 13 s.	48	42	42. 107
17-20: 1. 60. 64. 105	105	12	45. 107	43. 45. 47	108	11 s.	106	43	24
21	107	13	67. 107	X. 1	107	13	76. 107	47. 51	42 s.

Passage	Page	Passage	Page	Passage	Page	Passage	Page	Passage	Page
48	42 s.	43	20	30	43. 106	25	20	39	59
50	42. 107	46	63	XX 16	19. 43. 106	33	20	40. 45	79
51	53. 103	47-20	1	17	55	34	89	42	79
52	84	20. 22 s.	77	17. 19	49	40	107	43	55
53	91. 107	21	49-81	18 s.	108	42	108	47	108
58	83	24	52	19	64	43. 46	78	51	106
XIV. 1	86	26 s.	80	20	55. 84	46	20	52. 54. 56	28
1. 2. 5 ss.	48	27	64	21	40	XXIII	101 ss.	52-53	82
2	106	27 s.	40-80	22 s.	50	XXIII. 1	84	53	63
5	108	XVII. 2	24	29	70	1-4	1	56	78
13	85	5	106. 108	29-31	63	8	1	56. 58	49
14	67. 80. 108	6 s.	81	29. 32	49	16-20	83	58	55
14 ss.	109	9	53 s.	29-35	110	20 ss.	83	59	55. 109
16-19	59	11 s.	84	30	71. 106	23	1	63. 65	73
19. 22. 25 s.	48	12	23	31	61. 108	32	60	64	29
21	67	13	24	32	51	33	81. 108	66	108
22...	109	14-18	58	XXI 1. 6. 12	49	34	16. 64. 106	68	79
23	108	14-20	49	2. 7. 15 ss.	36	35	52	70. 72. 74. 55. 109	109
31	107	18	59	3	56	XXIV. 1 ss.	82	73	83
33	53. 61	20	20. 107 s.	4	34	3	40. 78. 108	75	79
35	48	23	54. 61	9. 15	108. 110	5	64. 79	XXVII. 1	109
XV. 2	105	25	108	10 s.	72	9	49	1. 3	108
3 s.	80	XVIII	100	12 s.	67	10. 12	64	3-11	32-35
7	108	XVIII. 1	55	12. 19	86	12	60	4	52
10	32	1. 4.	105	13 s.	80	14	79	12. 20. 41	108
11. 17. 18	77	3	49. 56	14	67. 108	15	29	14	79
13 s.	99 s.	3 s.	82	15-17	73	24	79	15-27	52
14	107	5 ss.	82	16	108	26-29	102	16	49
17	53	6	63	19	65	30	34 s. 41	20	109
18 s.	82	6. 10	105	19 s.	68	31	40	25	52
20	105	8 s. 12	108	20 s.	78	36	79	32	49
21-29	69-72	14	105	21	108	37-XXV. 4	102	34	36
22	62. 108. 110	15-21 s.	1. 77	23 ss.	88	42	63	36	49
24	1. 52	20	64	23-28	22 s.	44	84	40. 43	63
28	107	21	78. 104	25	78	51	45. 107	47	73
30	19. 56	23	84	26	80. 108	XXV. 14-31	45 s.	51	106
30-32	37	XIX. 1	91. 107	28-33:22s.	43. 101	14-XXVI. 1	102	54	63
32	86	2	67. 80. 108	32	106	30	107	56	109
32 ss.	109	3-10	6	33-46	44	XXVI. 1	91. 107	58	50. 61
37	77	9	86	35	43	2	64. 108	62-67	61
38	67	10 s.	77	41. 43	65	3	108	XXVIII	73 s.
39	47	11 s.	106	42	108	4	109	XXVIII. 2-5	61
XVI. 1. 6. 12	89	14	56	43	84. 108	7. 10 s. 17 s.	49	2. 7. 9. 11	106
2	56	15	56	XXII 1-15	44 s	8	53. 79	6. 7	20. 81
2. 5	48	15 s.	49	13	107	14	84	8	62
4	108	16	20. 60. 106	15	84	18	64	16 ss.	15 s.
8	107	17-21	78	16	80	22. 25	109	18	63
9	49	21	56	17	50. 108	23	79	18 s.	1
9-11	108	21. 23. 29	49	18	20. 108	25	34	19	19. 52
9-12	54	27	80	22	20	31. 33. 35. 38	79	20	40. 64. 106. 108
12	1. 77	27 s.	101	23	84	37	56		

LUC

I. 1-5	115 s.	29 s.	179	65	137. 179. 182	19-31	126	2.	118. 122
2	118	29-34	124	68	182	20	137	10-15	153 s.
5-III. 1	163-172	34	153	76	188	25	118	16	138
5	118. 182. 211	35	119. 154	80	122	25-36	126	20	122
6-8	121	42	118	II. 1 s.	118	35	122	21	131
9-18	124	42 ss.	126	9 s.	179	36	118	21 ss.	119. 144
12 s.	179	44	123	9-11	124	36-39	124. 126	22	118
14	123	47	123	14	138. 182	47. 49	118	23-IV. 1	147
17	140	57	118	16	118	48-51	53 s.	38	119
26	118	58	126	16-21	126	III. 1	182	IV. 1-14	172 s.
26-57	126	62-80	124	19-33	154	1 ss.	119	1. 5. 9.	144

Passage	Page	Passage	Page	Passage	Page	Passage	Page	Passage	Page
13	122	19 ss.	127	23-29	149	26-XVI. 1	125	20, 23 s.	205
16-22	126	21	139	30-XI. 1	125	XVI. 1-13	160	21-25	122
16-30	120	27	162	38-XI. 1	126	1-14	149 s.	23	206
16-31	173-177	27-30	139	XI. 1	122, 131	9-15	126	24	117
	178	28	143	14	139	19-27	125 s.	25 s.	138
24	143	35	124	21 s.	159	31	122	28 ss.	138
24-28	127, 144	40-IX. 1	128, 136	27 s.	128	XVII. 11	151	33	144
26	126		179 ss.	29	141	12-19	125	38	138
32	140	41	183	33	139, 159	12-20	190 s.	XXII. 7-39	195-201
35	128	42	146	37-53	127, 131 s.	15	137	8	145
38	178	50 ss.	145	39	139	20	134	9 s.	160
38 ss.	144	54	140	39-42	149	23 s.	140	15	145
42 s.	144 s.	56	182	39-53	136	26-XVIII. 1	191 s.	24	141
44	182	IX. 1-7	128, 136	41	139	32-34	126	31	142
V. 1-12	177-179	3	200	44	141	37	147, 193	31 ss.	142
8-11	123	7-10	203	45	156	XVIII. 1	134	35	203
13	143	9	150	54	133	1-9	119, 120 s.	126	141
17	182	9 s.	122	XII	155 s.	9	134	42	122, 143
25	137	41	145	XII. 1	132	10-15	125	43 s.	128
31	134	18	131	4	139, 157	15	139	44	143
33	122	22	141	6	140	16	143	45	142
34-VI. 1	158 s.	26	141, 145	8	158	22	143	48	147
36 s.	153	27	121	11-13	136	30	139	49 ss.	146, 148
VI. 1	144	28 s.	131	13-22	126	34	169	60	142
6	146	28-37	186-188	26	140	43	137	60-63	205
6-12	128, 136	31	122, 125	29	110	XIX. 3-11	126	69	121
8	145	32	122	33	126	8	126	XXIII. 1-23	129
10	137, 143	36	141	41-49	152 s.	11 s.	121	5	182
11	140	38	146	49	148	11-28	135	7 s.	122
12	131	40, 43	141	51 s.	140	11-29	160	8	162
17	140, 182	42	144, 182	54-XIII. 1	153	12	161	9	125
24 ss.	155	43	137	58	160	12, 14	193	27-32	126, 204
24-27	127, 158	44-46	188	XIII. 3, 3, 9, 34	122	27	122, 138	161	206
25	139	45	141, 169, 188	10-18	126, 128		193	28-32	122
32 s.	139	47	145		136	31	143	28-46	129
35	126	49	188	10-22	133	37 s.	137	31 s.	142
38 s.	141	51-XVIII. 1	119	43	137	38	122	39-44	125
39	148 s.	51-57	188 s.	18-22	153	41	120, 143	46	120, 143
45	122	52	137, 151	23 s.	150	41 s.	174	47	137
46	149	52 s.	120	32 s.	122	41-45	122, 135	48	146
46 s.	145	53-57	174	XIV. 1-7	136		193-195, 205	49	142
VII. 11-16	24	X. 1	135	1-25	133, 156	43-45	138	55-XXIV. 12	
11-18	128, 136	1 ss.	128	3-11	153	XX. 9	121	122, 126	
	177, 179-183	1-17	136	5	146	9-20	162	XXIV	120
12	126	1-25	151	21-24	127	20	140	6	142
13	143	2	137	23 s.	160	26	137	13-fin	206-211
32	139	11	200	24	127	39 s.	137	21	126
36-VIII. 1	183-186	12	122	25	133 s.	41	140	25	141
37-VIII. 1	124	17 s.	137	28-34	126	45-XXI. 1	135	41	126
37-VIII. 4	126	17, 21	189 s.	45	147	XXI. 11	138, 141	50 ss.	126
VIII. 2	122	21	123	XV. 1-4 ss.	134	12-16	136	51	117
10 s.	141	23	157	8-12	126	15	145	53	137
16	139, 159	25, 29	151	24	122	20-33	121		

ERRATA

Page	3,	ligne	16 :	au dépens, lire :	<i>aux dépens</i>
—	8,	—	34 :	au lieu du <i>zain</i> , lire un <i>noun</i>	
		note	3 :	ajouter :	page 127
—	44,	ligne	3 :	au lieu de (L. 46 ¹⁶), lire :	(L. 46 ¹⁶),
—	45,	note	7 :	—	ἔξουσία, lire : ἔξουσία
—	16,	—	5 :	sous l'aleph, lire :	deux points superposés au lieu d'un seul
—	49,	—	2 :	au lieu de ἔσχατοι, lire :	ἔσχατοι
		—	—	Gleichnisr, lire :	Gleichnisr.
—	25,	—	2 :	—	On a — On n'a
—	32,	—	3 :	—	ἔμον — ἔμὸν
—	36,	—	2 :	—	hollileis — hollelim
		—	—	mtgaqqem —	mitnaqqem
—	37,	ligne	antépénultième :	au lieu de devint, lire :	devient
—	38,	—	16 :	au lieu de 15, lire :	14
—	40,	—	10 :	—	Jülicher, — Jülicher
—	42,	—	1 :	supprimer la virgule après où	
—	54,	—	30 :	au lieu de lire, lire :	lire :
—	77,	—	22 :	—	ἑπτα — ἑπτά
—	79,	note	2 :	—	4, — 2,
—	89,	ligne	3 :	—	, ἐκ — ...
—	94,	—	1 :	—	2 ^d — 2 ^{de}
—	95,	—	7 :	—	(5) — (1)
—	108,	—	16 :	—	2 ^d — 2 ^{de}
—	109,	—	4 :	—	2 ^d — 2 ^{de}
—	111,	—	14 :	supprimer le premier accent de γενηθήτω	
—	120,	—	31 :	au lieu de , elle lire :	. Elle
—	121,	note	1 :	—	denouement, lire : dénouement
		—	2 :	—	Mc 12 — Mc 12 ¹
—	123,	ligne	12 :	—	l'évangile — le 3 ^e évangile
—	135,	—	24 :	—	opposé — apposé
—	142,	—	25 :	—	(Mc 14 ³¹) — (Mc 14 ³¹)
—	153,	—	1 :	après demandera ajouter :	beaucoup et ceux à qui on demandera
—	179,	note	1 :	au lieu de 4, lire :	1.
		—	2 :	—	5, — 2,
		—	3 :	—	1, — 3,
—	181,	ligne	20 :	—	. — ?
—	187,	note	1 :	—	ἐμπροσθεν — ἐμπροσθεν
—	195,	—	1 :	—	stéréotypées — stéréotypées
—	213,	ligne	28 :	—	évangiliste — évangéliste
—	220,	note	1 :	—	Radmussen — Rasmussen
—	240,	ligne	13 de la note 1, lire :	contre, non :	conte
—	241,	note	2 :	au lieu de ἔχει, lire :	ἔχει
—	242,	—	1 :	—	εν — ἐν
—	243,	—	2 :	—	empleur — ampleur
—	251,	ligne	3 :	—	γενέσθαι — γενέσθαι
—	265,	note	6 :	après 8½, n. 2, ajouter)	
—	266,	ligne	1 :	au lieu de opposition, lire :	apposition
—	279,	note	3 :	—	ἐλεγεν — ἐλεγεν
—	282,	—	3 :	—	χορηγῇ — χορηγεῖ
—	286,	dernière ligne :	au lieu de 13 ⁽¹⁾ —	13 ¹	

